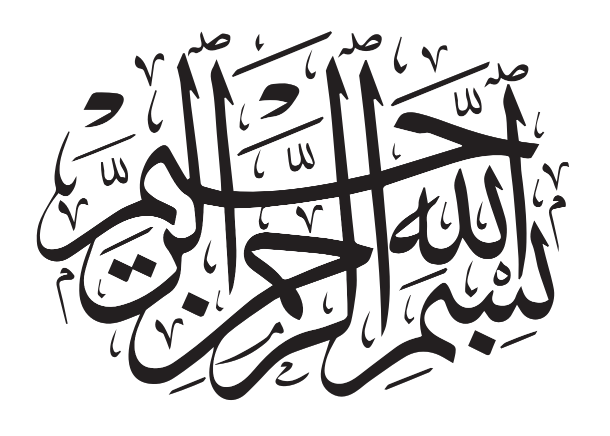

بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

(د/٢٢٦/٢٠١٦)

يتحمّل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنّفه ولا يعبّر

هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.



ISSN 0258 - 1094



السنة الثالثة والأربعون
العدد السابع والتسعون
رجب - شوال ١٤٤٠ هـ
نيسان - حزيران ٢٠١٩م

الهيئة الاستشارية للمجلة

الأستاذ إبراهيم شبّوح	تونس
الأستاذ الدكتور رشدي راشد	مصر
الأستاذ الدكتور رمزي بعلبكي	لبنان
الأستاذ الدكتور عبد العزيز المانع	السعودية
الأستاذ الدكتور سامي شلهوب	سوريا
الأستاذ الدكتور عبد السّلام المسدّي	تونس
الأستاذ الدكتور هاني هياجنة	الأردن
الأستاذ الدكتور عبد الفتّاح الحجمري	المغرب
الأستاذ الدكتور عبد المجيد حنّون	الجزائر
الأستاذ الدكتور محمد باقري	إيران
الأستاذ الدكتور محمود السيّد	سوريا
الأستاذ الدكتور عبد الحميد مدكور	مصر



الأستاذ الدكتور
خالد الكركي
رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور
سعيد التل

الأستاذ الدكتور
عبد المجيد نصير

الأستاذ الدكتور
محمد عدنان البخيت

الأستاذ الدكتور
سمير استيتية

الأستاذ الدكتور
محمد حوّر

الأستاذ الدكتور
محمد السعودي
الأمين العام للمجمع

التحرير

نادر رزق
صلاح الدين الرعود

مجلة مجمع اللغة العربية الأردني

مجلة متخصصة محكمة

شروط النشر:

١. تعنى المجلة بالبحوث التي تعالج قضايا اللغة العربية وآدابها.

٢. يكون البحث المقدم للمجلة مستوفياً شروط البحث العلمي من حيث الإحاطة والاستقصاء والإضافة المعرفية والمنهجية والتوثيق وسلامة اللغة ودقة التعبير.

٣. يشترط في البحث أن يكون خاصاً بمجلة المجمع، وأن لا يكون قد نشر أو قدم لأي جهة أخرى لغايات النشر، ويقدم الباحث تعهداً خطياً بذلك.

٤. أن تتسم البحوث النقدية بأسلوب النقد العلمي الموضوعي.

٥. يصبح البحث بعد قبوله للنشر حقاً لمجلة المجمع، ولا يجوز النقل عنه إلا بالإشارة إلى مجلة المجمع.

٦. لا يجوز لصاحب البحث أو لأي جهة أخرى إعادة نشر ما نشر في المجلة أو ملخص عنه في أي كتاب أو صحيفة أو دورية إلا بعد مرور ستة أشهر على تاريخ نشره في المجلة، وأن يحصل على موافقة خطية من رئيس التحرير.

٧. يرسل الباحث نسخة إلكترونية من بحثه باستخدام البرنامج الحاسوبي (Ms word) بحجم خط (١٤) للمتن و(١٢) للهوامش على وجه واحد من الورقة حجم (A 4).

٨. لا تزيد صفحات البحث على (٢٥) خمس وعشرين صفحة، بواقع (٢٥٠) مئتين وخمسين كلمة للصفحة الواحدة، أو من ٦٠٠٠ – ٨٠٠٠ كلمة للبحث.

٩. يجب أن يشتمل البحث على ملخص باللغة العربية، مترجماً إلى اللغة الإنجليزية بما فيه العنوان.

١٠. إذا كان البحث جزءاً من رسالة علمية غير منشورة، فيجب أن يوضح الباحث أسماء كل من المشرف وأعضاء لجنة المناقشة، وتاريخها.

١١. يتولــى تحكيم البحــث محكمان أو أكثر حسب ما تراه هيئــة التحرير، ويلتزم الباحــث بدفع النفقات المالية المترتبة على إجــراء التحكيم في حال سحبه بحثه أو الرغبة في عدم متابعة إجراءات التحكيم وفق ما يقدره رئيس التحرير.

١٢. يكــون قرار هيئــة التحرير بإجازة نشــر البحث أو الاعتــذار عن عدم نشره نهائيــاً، وتحتفظ هيئة التحرير بحــق عدم إبداء الأسبــاب، ويجوز في حال الاعتــذار أن يزود الباحث بالملاحظات والمقترحــات التي يمكن أن يفيد منها في إعادة النظر ببحثه.

١٣. يلتــزم الباحــث بإجراء التعديلات التــي يطلبها المحكمــون إذا كان قرار هيئة التحرير بإجازة نشر البحث مشروطاً بذلك.

١٤. البحوث غير المجازة لا ترد لأصحابها.

١٥. البحــوث المنشــورة في المجلة تعــبر عــن آراء أصحابها، ولا تعــبر عن هيئة التحرير أو المجمع.

١٦. يخضع ترتيب البحوث عند النشر في المجلة لمعايير فنية تراها هيئة التحرير.

١٧. يكون توثيق البحوث كما يأتي:

أ - المصادر:

يوثق المصدر عند ذكره لأول مرة على النحو الآتي:

يذكر اسم المؤلف كامــلاً، وتاريخ وفاته بالهجري والميلادي بين قوسين، إن كان متوفى، واسم المصدر كاملاً بالحرف الغامق، إذا كان عربياً، وبحروف مائلة إن كان بلغــة أجنبية، وعدد الأجزاء أو المجلــدات وأقسامها، واسم المحقق، ودار

النشر، ورقم الطبعة، ومكان النشر، وسنة النشر، ورقم الصفحة أو الصفحات.

مثال:

أبو عثمان سعيد بن محمد السرقسطي (ت٤٠٠هـ، ١٠١٠م)، كتاب الأفعال، ٣ج، تحقيق د. حسن محمد محمد شرف، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٥م، ج١، ص ١٨٥.

ب - المراجع:

يذكر اسم المؤلف كاملاً، وتاريخ وفاته بالهجري والميلادي، إن كان متوفى، ثم اسم المرجع كاملاً بالحرف الغامق إن كان عربياً وبحروف مائلة إن كان بلغة أجنبية، وعدد الأجزاء أو المجلدات وأقسامها، إن وجدت، ودار النشر، ورقم الطبعة، ومكان النشر، وسنة النشر، ورقم الصفحة أو الصفحات.

مثال:

حسن سعيد الكرمي (ت ١٤٣٨هـ/٢٠٠٧م)، الهادي إلى لغة العرب، ٤ ج، دار لبنان للطباعة والنشر، ١٩٩١م، بيروت، ج١، ص٢٣٩.

ج - محاضرات المؤتمرات:

يذكر اسم المحاضر كاملاً، وعنوان بحثه أو مقالته بالحرف الغامق بين علامتي اقتباس، هكذا "   " ويذكر عنوان الكتاب كاملاً، واسم المحرر أو المحرِرَيْن ويضاف إليه/إليهما كلمة "رفاقه/ رفاقهما" إن كانوا أكثر من اثنين على أن تذكر أسماؤهم جميعاً في قائمة المراجع، واسم دار النشر، ومكان النشر، وسنة النشر، ورقم الصفحة أو الصفحات.

مثال:

شكران خربوطلي، "أوقاف دمشق وأثرها على الحركة العلمية فيها في العصر

الأمـوي"، المؤتمر الـدولي السابع لتاريخ بـلاد الشام: الأوقـاف في بلاد الشام، تحريـر الدكتور محمد عدنان البخيت، مطبعة الجامعـة الأردنية، منشورات لجنة تاريخ بلاد الشام، عمان، ٢٠٠٩م، ص ١٣-٢٧.

د - المجلات:

يذكـر اسم صاحب البحـث أو المقالة كاملاً، وعنوان بحثـه أو مقالته بالحرف الغامق بين علامتي تنصيص هكذا " " ويذكر اسم المجلة بالحرف الغامق للمجلات العربية، وبحـروف مائلة للمجلات الأجنبية، ورقم المجلد والعدد، ورقم الصفحة أو الصفحات.

مثال:

حسن حمـزة، "الوضـع والاشتقـاق والدلالـة"، مجلة المعجميّـة، تونس، ٢٠٠٢م، العدد ١٨، ص ٨١-٩٨.

١٨. يراعى عند الإشارة إلـى الصفحة أو الصفحات المقتبس منها في الحواشي، ما يأتي:

- يوضـع الرمز (ص) للدلالة على الصفحـة أو الصفحات المقتبس منها إذا كان المصـدر أو المرجع عربياً والحرف (p) للصفحة الواحدة، و(pp) لأكثر من صفحة إذا كان المصدر أو المرجع أجنبياً.
- يذكر اسم السورة ورقم الآية أو الآيات في متن البحث، وبرسمها القرآني.
- يذكـر الحديث النبوي الشريف ومظانه ومصـادر تخريجه من كتب الحديث النبوي الأصول، ويوثق كل مصدر منها توثيقاً كاملاً.
- عنـد ورود بيـت أو أبيات من الشعـر، يذكر اسم الشاعـر والبحر ومصادر تخريجه.

- يذكر اسم المؤلف كاملاً عند الاستشهاد بمخطوط، ويذكر عنوان المخطوط كاملاً، ومكان وجوده، وتاريخ النسخة، وعدد أوراقها، ورقم الورقة.

١٩. تكتب أسماء الأعلام الأجنبية في متن البحث بحروف عربية (ولاتينية بين قوسين) على أن يذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة.

٢٠. تكتب أسماء أعلام التراث العربي الإسلامي في متن البحث كاملة مع ذكر تاريخ الوفاة بالهجري والميلادي بين قوسين للأعلام، وتعرف المواقع في ضوء المراجع الحديثة.

٢١. توضع أرقام التوثيق بين قوسين، وتكون متسلسلة من أول البحث إلى آخره.

٢٢. يقدم كل صاحب بحث قبل النشر سيرته الذاتية في حدود (٥٠) خمسين كلمة تقريباً، تتضمن أعلى مؤهل علمي، والجامعة التي تخرج فيها، ومكان عمله، ومركزه الوظيفي واهتماماته العلمية، وعنوان بريده الإلكتروني.

٢٣. يقدم إلى صاحب البحث نسخة من العدد المنشور فيه بحثه و(٢٥) خمساً وعشرين مستلة من بحثه.

ترسل البحوث والمراسلات إلى المجلة على العنوان الآتي:

رئيس هيئة تحرير مجلة مجمع اللغة العربية الأردني

ص.ب (١٣٢٦٨) عمان (١١٩٤٢) الأردن

هاتف: ٠٠٩٦٢٦٥٣٤٣٥٠٠

ناسوخ (فاكس): ٠٠٩٦٢٦٥٣٥٣٨٩٧

البريد الإلكتروني: almajmajournal@ju.edu.jo

الفهرس

الدلالات البلاغية للوجوه النحوية في القراءات القرآنية المتواترة بناء الجملة أنموذجاً[١]

أحمد فتح الله عبدالقادر[٢]

الملخص

هذا بحث مجاله في الدراسة البلاغية للقراءات القرآنية المتواترة، وهو مجال لم يأخذ حقه من الاهتمام بالبحث والتحليل؛ لا من جهة المشتغلين بإعجاز القرآن، ولا من جهة الدارسين لأساليب البلاغة العربية، وتكمن مشكلة البحث في أن القراءات القرآنية المتواترة تتعدد فيها الوجوه النحوية؛ مما يدفع إلى التساؤل عن الدلالات البلاغية الكامنة في تلك الوجوه.

يهدف هذا البحث إلى بيان وجه لم يكن بالمستبين عند المشتغلين بإعجاز القرآن الكريم، وهو أن تغاير القراءة في الكلمة الواحدة، يفضي إلى تغاير الأسلوب البلاغي في الآية موضع تلك الكلمة، وتوكيد أن القراءات المتواترة يمكن أن تُعدَّ رافداً للبلاغة العربية؛ إذ تمدها بشواهد على أساليبها، ومنها أساليب بناء الجملة، ومن أهمية البحث أنه يطرق باباً قلَّ طرقه في دراسة القراءات القرآنية، وذلك من الوجهة البلاغية، كما يبين التعاضد والتآزر بين البلاغة والنحو، ومنهج البحث قائمٌ على المنهج الوصفي التحليلي، باستقراء الاختلاف في إعراب الكلمة الواحدة في القراءات المتواترة، ثم تحليها بالكشف عن دلالاتها البلاغية، وقد أسلمني هذا المنهج

---

(١) أصل هذا البحث أنه مستل من مشروع دكتوراة يجري العمل فيه؛ لتقديمه إلى قسم اللغة العربية/ كلية الآداب/ الجامعة الأردنية، بعنوان الدلالات البلاغية للوجوه النحوية في القراءات القرآنية المتواترة، بإشراف د. عبدالكريم الحياري، ويضم هذا المشروع ثلاثة فصول، الأول: في بناء الجملة، والثاني: في بناء الجمل، والثالث: في الصورة البيانية، والتلوين البديعي.

(٢) طالب دكتوراة في الجامعة الأردنية.

إلى تتبع مصادر عديدة ومتنوعة في القراءات وتوجيهها، والتفسير والمعاني، والنحو، واللغة، والبلاغة والنقد وغيرها.

من نتائج البحث أنه يُظهر وجهاً مُهماً من إعجاز القراءات المتواترة، من أن تعدد القراءات بمنزلة تعدد الآيات، كما أن القراءات فيها جمع وإيجاز للشواهد البلاغية، فالكلمة الواحدة تدل على نوعين أو أكثر من الفنون البلاغية وفق التوجيه النحوي لها، كما أن الكلمة الواحدة فيها تحمل غير دلالة، وهذا يعني أن للقراءات أثراً في المعاني والتفسير، وليس لمجرد التسهيل على الأمة بطرائق الأداء المختلفة.

The Rhetorical Connotations of the Grammatical Types in the Frequent Qur'anic Readings Syntax as a Model (1)

Research Abstract

This research is in the field of rhetorical study of Qur'anic readings. It is an area that has not been given the right of interest in research and analysis; not by those engaged in the miracle of the Qur'anic, nor by those who study the methods of Arabic rhetoric. The problem of the research is that frequent Qur'anic readings have multiple grammatical faces, which leads to the question of the rhetorical connotations inherent in those faces.

The purpose of this research is to clarify the hidden face of those engaged in the miracle of the Holy Quran, that the heterogeneity of reading in one word, leads to the heterogeneity of the rhetorical method in the verse in the place of that word. The assertion that frequent readings can be considered as an extension of Arabic eloquence, as they provide evidence of their methods, including syntax. The importance of the research is that it deals with the study of Quranic readings, from the rhetorical point of view, and shows the synergy between rhetoric and grammar. The methodology of the research is based on the analytical descriptive approach, by extrapolating the difference in the expression of the one word in the frequent readings, and then by revealing its rhetorical significance. I have been taught this approach to trace many sources and variety in readings and guidance, interpretation and meanings, grammar, language, rhetoric and criticism and others.

One of the results of the research is that it shows an important aspect of the miracle of frequent readings. The multiplicity of readings means the multiplicity of verses, and the readings in which a collection and a summary of the rhetorical evidence,

the one word indicates two or more of the rhetorical arts according to the grammatical guidance to them, and the one word carries more than a sign. This means that the readings have an impact on meanings and interpretation, not simply to facilitate the nation's different performance methods.

(1) The origin of this research is that it is derived from a doctoral project that is being worked on, to be submitted to the Department of Arabic Language / Faculty of Arts / University of Jordan, entitled the rhetorical indications of the grammatical faces in the frequent Quranic readings, supervised by Dr. Abdulkarim Al-Hayari. This project includes three chapters. The first one is in syntax, the second is in the construction of sentences, and the third is in the graphic and the imaginary coloring.

المقدمة

ما يزال كتاب الله تعالى معيناً كبيراً، عذباً نميراً، تنهل منه العربية في شتى حقولها، ومن ذلك حقل البلاغة، الذي نشأ أصلاً على معين القرآن الكريم، وفي القرآن عيون من العلم شتى، لا تُحصى عدداً، لها ثمارها اليانعة، وقطوفها الدانية، ومن تلك العيون القراءات المتواترة، التي استقى منها أهل النحو، والصرف، والأصوات، علومهم، في حين غفل عنها أهل البلاغة في دراساتهم، والمتأمل في تلك القراءات، يرى أن تعدد الوجوه النحوية فيها من أبرز ما يميزها، وأن لتلك الوجوه دلالات بلاغية، مبثوثة عند الموجهين للقراءات، وعند المفسرين أحياناً، ومتجاوز عنها في أحايين أخرى، مما يتطلب بحثاً في الكشف عنها، إذ لم يسطر بحثٌ عن هذه الظاهرة في القراءات المتواترة[١].

والمقصود بعنوان البحث: إن الوجوه النحوية في القراءات المتواترة تعني أن الكلمة الواحدة تُقرأ بحركة إعرابية أو بوجه نحوي في قراءة، ثُمَّ تُقرأ بحركة إعرابية وبوجه نحوي آخر في قراءة أخرى، وكلٌّ قراءة تدل على التعبير بأسلوب بلاغي معين، له دلالته البلاغية، فمثلاً قراءة الرفع تدل على التعبير بالجملة الاسمية، التي

---

(١) كُتب حول التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية رسالتا دكتوراه الأولى بعنوان: التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، د. أحمد سعد، كلية البنات، جامعة عين شمس، ١٩٩٧م، وقد خلط فيها بين القراءات الشاذة والمتواترة، ومنهجه التأريخ لتوجيهات السابقين كما ذكر في ص١٢، والرسالة الأخرى عنوانها: الوجوه البلاغية في توجيه القراءات القرآنية المتواترة، د. محمد أحمد الجمل، كلية الشريعة، جامعة اليرموك، ٢٠٠٤م، ويغلب عليها الجانب التفسيري كما ذكر الباحث ص٣٩، واستغرق نصفها تقريبا في التأريخ لعلم البلاغة، مما أثقل رسالته فلم يستوعب الوجوه البلاغية، وللدكتور فضل عباس بحث قيم حول التوجيهات البلاغية للقراءات القرآنية، ضمن كتاب سماه: **القراءات القرآنية وما يتعلق بها**، ط١، ١م، دار النفائس، عمّان، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٨م، ص٢٧٠، وقد خلط فيه الوجوه النحوية بالوجوه الصرفية واللغوية، فأخذ بذلك صفة العموم، وبحثي هذا يختلف عن كل ما سبق بأنه خاص بتتبع الوجوه النحوية فقط.

لها دلالة الثبوت والدوام، كما أن قراءة النصب تدل على التعبير بالجملة الفعلية، التي لها دلالة الحدوث والتجدد.

وعند البحث في الدلالات البلاغية للوجوه النحوية في القراءات المتواترة يتبين أن مجموعةً منها ترجع إلى بناء الجملة، وفق الأساليب الآتية: الجملة الاسمية والجملة الفعلية، الجملة الخبرية والجملة الإنشائية، التقديم والتأخير، الذكر والحذف.

المبحث الأول: الجملة الاسمية والجملة الفعلية

في هذا المبحث لا يكون الاسم أو الفعل ظاهراً، بل مقدراً، يُقدَّر وفق العلامة الإعرابية؛ ولذا فهو يخفى ولا يكاد يَبين إلا بالوقوف على الإعراب؛ إذ يدل الرفع على الاسمية بتقدير اسم، ويدل النصب على الفعلية بتقدير فعل، ويتبين هذا في قوله تعالى: {...وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ} [البقرة:٢١٩].

قرأ الجمهور ((العفوَ)) بالنصب، وقرأ أبو عمرو بالرفع(١)، فالنصب على أنه مفعول به لفعل مُقدَّر، والتقدير: أنفقوا العفو، والرفع على أنه خبر لمبتدأ مُقدَّر، والتقدير: هو العفو(٢).

السؤال في الآية عن الإنفاق نوعاً ومقداراً، أي من أي شيءٍ ينفقون؟ وما المقدار الذي ينفقون؟، ودليل ذلك، الجواب في قوله: ((العفو))؛ إذ إن معنى العفو في هذه الآية يدور على أمرين، أحدهما: ما طاب من الأموال وهو النوع، والآخر:

---

(١) ينظر: ابن الجزري، محمد بن محمد (ت٨٣٣هـ،١٤٣٠م)، **النشر في القراءات العشر**، د. ط، ٢م، تحقيق علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، القاهرة، (د.ت)، ج٢، ص٢٢٧.

(٢) ينظر: الفارسي، أبو عليٍّ الحسن بن أحمد (ت٣٧٧هـ، ٩٨٧م)، **الحجة للقراء السبعة**، ط٢، ٧م، تحقيق بدر الدين قهوجي، وبشير جويجابي، دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، ج٢، ص٣١٥، وابن هشام، أبو محمد عبدالله بن يوسف، (ت٧٦١هـ، ١٣٦٠م)، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، ط١، ٧م، تحقيق د. عبداللطيف الخطيب، دار التراث العربي، الكويت، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، ج٤، ص٢٩ و٣٠، وفيه أن هذا الإعراب متوقف على إعراب ((ماذا)) في الآية، فإذا أعربت على أنها اسم واحد، فهي على الفعلية مفعول به مقدم، والتقدير: أي شيء ينفقون؟ فيطابق الجواب السؤال على الفعلية: أنفقوا العفو، وإذا أعربت على أن (ما) اسم استفهام مبتدأ، و(ذا) اسم موصول بمعنى (الذي) خبر، وجملة ((ينفقون)) صلة موصول، والعائد محذوف؛ والتقدير: ما الذي ينفقونه؟ فيطابق الجواب السؤال على الاسمية: هو العفو.

ما زاد منها وهو المقدار[1]؛ ولذا جاءت كلمة ((العفو)) بقراءتين؛ لتدل على أسلوبين: أسلوب الجملة الاسمية في قراءة الرفع، والتقدير: ما الذي ينفقون؟ والجواب: هو العفو، والجملة الاسمية لها دلالة الثبوت والاستمرار، ويناسبها قراءة الرفع بالاسمية، أي: الجواب بالنوع، وهو الطيب من الأموال؛ لثبات حكم الإنفاق منه، والحث على الاستمرار في ذلك، ووجه الدلالة أن قوله تعالى: ((ويسألونك ماذا ينفقون))، معطوف على قوله تعالى: ((يسألونك عن الخمر والميسر)) أول الآية، وعطف سؤال الإنفاق على سؤال الخمر والميسر، يشعر بأن السائلين خافوا تعطيل الإنفاق على المحاويج؛ بسبب النهي عن مكاسب الخمر والميسر المتضمن في الآية[2]، فجاء الجواب بأن يكون الإنفاق من العفو، أي: ما يكون من كسبهم الطيب، وهو المقصود بقول النبي عليه الصلاة والسلام في الحديث: (إن الله طيِّبٌ لا يقبل إلا طيِّباً)[3]، فلا حاجة للإنفاق من الكسب غير المشروع، ويعضد هذه الدلالة دلالة أخرى، بتقدير المبتدأ بالضمير (هو)، الذي يُشعِر بالحصر لتعريف المسند والمسند إليه؛ أي: الإنفاق المطلوب هو من العفو، أي من الطيِّب، لا غيره من الوجوه الأخرى، ومن جانب آخر فإن سورة البقرة جاء فيها ذكر الإنفاق كثيراً؛ حثاً عليه، وإشادةً بأهله، من أول السورة في قوله تعالى: ((ومما رزقناهم ينفقون)) [الآية:٣]، إلى آخر السورة في قوله تعالى: ((وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون))

---

(١) ينظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (ت٣١٠هـ، ٩٢٣م)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ط١، ٢٤م، تحقيق أحمد شاكر، ومحمود شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م، ج٤ ، ص٣٣٧، و٣٣٩، وأبو الفرج الجوزي، عبدالرحمن بن محمد، (ت٥٩٧هـ، ١٢٠١م)، **زاد المسير في علم التفسير**، ط١، ٨م، تحقيق عبدالرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م، ج١، ص١٨٥.

(٢) ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر (ت١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م)، **تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**، د. ط، ٣٠م، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م، ج٢، ص٣٥١.

(٣) ينظر: مسلم، ابن الحجاج النيسابوري، (ت٢٦١هـ، ٨٧٥م)، **صحيح مسلم**، ط١، ٥م، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٥م، ج٢، ص٧٠٣، حديث رقم (١٠١٥).

[الآية: ٢٨٠]؛ فتكون دلالة الاسمية على الثبوت والاستمرار مناسبة لذكر الإنفاق في السورة؛ إذ تشير إلى أن يكون للمسلم نفقةٌ ثابتةٌ ومستمرةٌ، يتصدق بها على من يستحقها، ويدل على هذا الثبوت في العمل قول النبي عليه الصلاة والسلام عندما سئل عن أحب الأعمال إلى الله؟ فقال: (أدومها وإن قل)[١]، وجاء الجواب أيضاً عن الإنفاق بأسلوب الجملة الفعلية في قراءة النصب، والتقدير: ما ينفقون؟ أي: ما مقدار ما ينفقون؟ والجواب: أنفقوا العفو، ولها دلالة الحدوث والتغير؛ ليناسب القدر المُنفَق، أي: مقدار الإنفاق، فلما كان مقدار الإنفاق في الصدقة غير مُلزم به صاحبه، وهو عرضة للتغير: زيادةً أو نقصاناً، ناسب الجواب بالجملة الفعلية التي لها الدلالة على ذلك.

والحاصل من القراءتين أن قراءة الرفع على الاسمية لها دلالة ثبوت العمل، بالإنفاق من الطيب، والاستمرار عليه وإن قلَّ، فهي تدل على النوع والكيفية، وقراءة النصب على الفعلية لها دلالة الحدوث والتغير في مقدار الإنفاق، فهي تدل على الكمية.

ومن طريف النماذج على دلالة الجملة الاسمية والفعلية المتعلقة بالوجوه النحوية في إعراب القراءات المتواترة قوله تعالى: {وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ...} [سبأ: ١٢]، ففي كلمة ((الريح)) قراءتان: قراءة الجمهور بالنصب، وقراءة شعبة بالرفع[٢]، فالنصب على أنه مفعول به لفعل تقديره (سخرنا)، كما قال تعالى في آية أخرى: {فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ...} [ص: ٣٦]، والرفع على الابتداء

(١) ينظر: البخاري، محمد بن إسماعيل، (ت٢٥٦هـ، ٨٧٠م)، **صحيح البخاري**، ط٣، ٦م، تحقيق د. مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ج٥، ص٢٣٧٣، حديث رقم (٦١٠٠).

(٢) ينظر: ابن الجزري، **النشر**، ج٢، ص٣٤٩.

المؤخر، والتقدير: والريحُ لسليمان[1]، فقراءة (الريح) بالنصب لها دلالة الجملة الفعلية بالحدوث والتغير؛ وهذه الدلالة في غاية المناسبة لمقام كلمة (الريح) في الآية؛ لأن قوله تعالى في الآية نفسها: ((غدوها شهر ورواحها شهر))، يدل على الحدوث والتغير كما هو ظاهر من لفظ الغدو والرواح، ويشهد لهذه الدلالة قوله تعالى: {فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاء حَيْثُ أَصَابَ} [ص: ٣٦]، وقوله: {وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ...}[الأنبياء: ٨١]، ويظهر في الآيتين قوله: ((تجري))، وقوله: ((عاصفةً)) يدل ذلك على حدوث حركة الريح وتغيرها، وهذا ما يناسب دلالة الجملة الفعلية، ولما كان تسخير الريح لسليمان أمراً عجيباً؛ إذ لم تسخر لغيره من البشر، احتاج هذا الأمر إلى توكيد، بثبوت هذا التسخير لسليمان ولدوامه له مدة ملكه؛ فجاءت قراءة الرفع لكلمة ((الريح))؛ على تقدير الجملة الاسمية، أي: الريح مسخرة لسليمان، لتدل على ثبوت حكم التسخير لسليمان، ويعضد هذه الدلالة دلالة التخصيص بتقديم الخبر ((لسليمان)) على المبتدأ ((الريح))، أي: لسليمان وحده الريح مسخرة له.

والحاصل من القراءتين أن قراءة النصب لها دلالة الجملة الفعلية بالحدوث والتغير، وهذا أعلق بالريح في ذاتها، وقراءة الرفع لها دلالة الجملة الاسمية بالثبوت والدوام، وهذا أعلق بالريح في نسبتها لسليمان.

وليس ببعيد عن تلك الدلالة ما جاء في قوله تعالى: {وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ} [يس: ٣٩]؛ إذ قرئت كلمة ((القمر)) بالنصب عند الجمهور، وبالرفع عند ابن كثير، ونافع، وأبي عمرو، ورَوْح[2]، فالنصب على أنها

---

(١) ينظر: الفارسي، **الحجة**، ج٦، ص١٠، وابن خالويه، أبو عبدالله الحسين بن أحمد، (ت٣٧٠هـ، ٩٨١م)، **إعراب القراءات السبع وعللها**، ط١،٢م، تحقيق عبدالرحمن العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م، ج٢، ص٢١٠.

(٢) ينظر: ابن الجزري، **النشر**، ج٢، ص٢٥٢.

مفعول به لفعل مضمر يفسره بعده، أي: قدَّرنا القمر قدرناه منازل، والرفع بالعطف على الابتداء في الآية قبلها في قوله: ((وآية لهم..)) والتقدير: وآيةُ لهم القمر، أو الرفع على الابتداء مستأنفاً، و((قدرناه)) الخبر[1]، فقراءة النصب لكلمة ((القمر)) لها دلالة الجملة الفعلية بالحدوث والتجدد، وكذا حركة القمر في تغيره بالانتقال بين منازله المُقدَّرة له، وقراءة الرفع لها دلالة الجملة الاسمية بالثبوت والدوام، ووجه الدلالة في ذلك على الوجه الأول من الرفع: وآية لهم القمر، أن هذه الآية ثابتة ودائمة، من جهة الاعتبار بها بدلالتها على وحدانية الله تعالى، فالإنسان يراها كل ليلة وإن كانت متغيرة الأحوال، وعلى الوجه الآخر من الرفع: والقمر قدرناه منازل، على الابتداء، أن القمر له فلك ثابت ودائم لا يحيد عنه، وإن انتقل من منزل لآخر، كما قال تعالى: {لاَ الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلاَ اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُون} [يس: ٤٠].

والحاصل من القراءتين أن قراءة النصب لها دلالة الجملة الفعلية بالحدوث والتجدد، وهذه الدلالة مناسبة لانتقال القمر من منزل لآخر، وقراءة الرفع لها دلالة الجملة الاسمية بالثبوت والدوام، وهذه الدلالة مناسبة للقمر من جهة اعتباره آية، ومن جهة ثبات فلكه.

المبحث الثاني: الجملة الخبرية والجملة الإنشائية

لعل من الأجدى مجاوزة تعريف الجملة الخبرية والإنشائية، وكذا أقسام كل منهما؛ لتقرر ذلك ووضوحه، إلى عرض نماذج قرائية، تُبيِّنُ كيف تُحمل الكلمة الواحدة في قراءة على الجملة الخبرية، ثم تُحمل الكلمة نفسها في قراءة أخرى على

---

(١) ينظر أبو علي الفارسي، الحجة، ج٦، ص٣٩، وابن خالويه، إعراب القراءات، ج٢، ص٢٣٢، ومكي، أبو محمد بن أبي طالب القيسي، (ت٤٣٧هـ)، **الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها**، ط١، ٢م، (تحقيق محيي الدين رمضان)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٣٥هـ، ٢٠١٤م، ج٢، ص٢١٦.

الجملة الإنشائية، مع تلمس الدلالة والغرض بمراعاة المقام في التعبير بالجملتين.

وحتى تستوفي النماذج القرائية هذا المبحث بأطرافه، يحسُن أن تُعرض الجملة الخبرية مع أقسام الجملة الإنشائية على النحو الآتي:

أولاً: الإخبار و الاستفهام

مما جاء على سبيل الإخبار والاستفهام قوله تعالى: {وَجَاء السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالْواْ إِنَّ لَنَا لأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِين} [الأعراف: ١١٣]، ففي قوله: ((إن لنا لأجرا)) قراءتان: بهمزتين (أئن) على (الاستفهام) عند الجمهور، وبهمزة واحدة ((إنَّ)) على (الإخبار) عند نافع، وابن كثير، وأبي جعفر، وحفص[(١)]، فالقراءة بهمزتين ((أئن لنا لأجراً...)) تَحمِلُ الاستفهام على حقيقته، من استعلامهم عن حصول أجرهم إن كانت لهم الغلبة على موسى، من باب التوكيد بالإقرار، بمعنى: هل لنا أجرٌ مؤكدٌ بالغلبة على موسى؟، فيكون جواب فرعون إقراراً بتحقيق مرادهم، كما ذكر الله تعالى عنه: {قَالَ نَعَمْ وَإَنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِين} [الأعراف: ١١٤].

وقراءة الإخبار بهمزة واحدة ((إنَّ لنا لأجراً...)) تُصوِّر ثقة السحرة بحصولهم على الأجر، بعد جواب فرعون لهم في قراءة الاستفهام، حتى صيَّروه في حيز المُخبَرِ به عن فرعون، (كأنهم قالوا: لابد لنا من أجر)[(٢)]، ويكون تعقيب فرعون: {قَالَ نَعَمْ وَإَنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِين} [الأعراف: ١١٤]، تأكيداً لذلك الإخبار، وهذا يدل من طرف خفي على ثقتهم بحصول الغلبة على موسى، ويشهد لهذه الدلالة تنكير

---

(١) ينظر: ابن الجزري، **النشر**، ج١، ص٣٩٢.

(٢) الزمخشري، جارالله أبو القاسم محمود بن عمر (ت٥٣٨هـ، ١١٤٤م)، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مطبوع بحاشيته شرح الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبدالله (ت٧٤٣هـ، ١٣٤٢م)، **فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)**، ط١، ١٧م، (تحقيق مجموعة من الباحثين)، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، وحدة البحوث والدراسات، دبي، ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م، ج٦، ص٥١٠، وينظر ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٩، ص٤٦.

(أجراً) المفيد للتعظيم كما يقول الزمخشري (٥٣٨هـ)[١]، وتعظيم الأجر يدل على عظيم مقابله، وهو الغلبة على موسى حسب ظنهم؛ فتكون ثقتهم بالحصول على الأجر دليلاً على ثقتهم بالغلبة.

والحاصل من القراءتين أنهما تصوران حالين للسحرة، الحال الأولى: استفهامهم عن الحصول على الأجر، فلما كان جواب فرعون بتأكيد ذلك لهم، جاءت قراءة الإخبار لتصور الحال الأخرى: من ثقتهم بالحصول على الأجر، وكأنهم يخبر بعضهم بعضاً، ويخبرون غيرهم بتحقق موعودهم.

وهذا نموذج آخر يتعاقب فيه الإخبار والاستفهام، في قوله تعالى: {وَيَقُولُ الإِنسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا} [مريم: ٦٦]، قرأ الجمهور ((أئذا)) بهمزتين على الاستفهام، وقرأ ابن ذكوان ((إذا)) بهمزة واحدة على الإخبار[٢]، فقراءة الاستفهام تكون (على وجه الاستنكار والاستبعاد، والمراد الخروج من الأرض، أو من حال الفناء)[٣]، وهذا الاستفهام له نظائر كثيرة في القرآن، منها قولهم في القضية نفسها: {أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيد} [ق: ٣].

وقراءة الإخبار تكون على وجه الهزء، كما يقول ابن جني (٣٩٢هـ) عن مثل هذه القراءة: (مخرج هذا منهم على الهُزء، وهذا كما تقول لمن تهزأ به، إذا نظرت إليَّ متُّ منك فَرَقاً، وإذا سألتك جممتَ لي بحراً، أي: الأمر بخلاف ذلك، وإنما أقوله هازئاً)[٤].

---

(١) ينظر: الزمخشري، المصدر نفسه.

(٢) ينظر: ابن الجزري، **النشر**، ج١ ،ص٣٧١.

(٣) الزمخشري، **الكشاف**، ج١٠، ص٦٥.

(٤) ابن جنى، أبو الفتح عثمان بن جنى، (ت٣٩٢هـ، ١٠٠٢م)، **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**، ط٢، ٢م، تحقيق علي النجدي ناصف، وعبدالحليم النجار، وعبدالفتاح شلبي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م، ج١، ص٣٠٩، وينظر الزمخشري، **الكشاف**، ج١٠، ص٦٦.

وهكذا تصور القراءتان موقف الكفار من قضية البعث؛ إذ قابلوها بالاستنكار والاستبعاد، ثم بالاستهزاء، ولا تبعد شقة القول، إذا قيل: إن قراءة الاستفهام فيها دلالة التعليل والبيان لقراءة الإخبار؛ فإذا ما سأل المرء نفسه: ما الذي حمل أولئك القوم على الاستهزاء بقضية البعث كما دلت قراءة الإخبار؟، يكون الجواب ما دلت عليه قراءة الاستفهام، من استنكارهم واستبعادهم تلك القضية.

ومن النماذج التي تعرض مشهداً من مشاهد اليوم الآخر، قوله تعالى: {وَقَالُوا مَا لَنَا لاَ نَرَى رِجَالاً كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ الأَشْرَار* أَتَّخَذْنَاهُمْ سِخْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمُ الأَبْصَار} [ص: ٦٣ و٦٢]، قرأ الجمهور بهمزة القطع ((أتخذناهم)) على الاستفهام، وقرأ البصريَّان، وحمزة، والكسائي، وخلف، بهمزة الوصل ((اتخذناهم)) على الإخبار(١)، فقراءة الاستفهام تصور حال الساخرين يوم القيامة، أنهم أنكروا على أنفسهم اتخاذ المؤمنين سخرياً، كأنهم يقولون: لِمَ فعلنا ذلك؟ وهذا تأنيبٌ لأنفسهم، وفيه من التندم ما فيه(٢)، وقراءة الإخبار تصور أيضاً إقرار الساخرين يوم القيامة على أنفسهم، بأنهم اتخذوا المؤمنين سخرياً، فتكون هذه القراءة ممهدة لقراءة الاستفهام، والمعنى على لسانهم: إننا اتخذناهم في الدنيا سخرياً، فلِمَ فعلنا ذلك؟ يقولونها تندماً وتحسراً.

ثانياً: الإخبار والأمر

هذا قسم آخر تتعاقب فيه الجملة الخبرية والجملة الإنشائية في الكلمة الواحدة المقروءة بقراءتين، يظهر من طريقه كيف يمكن أن تكون تلك الكلمة إخباراً على قراءة، ثم تكون أمراً على قراءة أخرى، وفي القراءات القرآنية المتواترة نماذج عديدة، تمثل ظاهرة فريدة، يستمد منها الباحثون طرائق التعبير البياني، ويمكن أن يضرب الأصوليون فيه بسهم وافر؛ لتعلق مبحث الأمر على وجه الخصوص بأصول الفقه.

(١) ينظر: ابن الجزري، **النشر**، ج٢، ص٣٦١ و٣٦٢، البصريَّان هما: أبو عمرو، ويعقوب.

(٢) ينظر: الزمخشري، **الكشاف**، ج١٣، ص٣١٠، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٢٣، ص٢٩٣.

ومن هذه النماذج قوله تعالى: {...وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا} [النساء: ١]، قرأ الجمهور ((الأرحام)) بالنصب، وقرأ حمزة بالجر[١]، فالنصب عطفاً على فعل الأمر ((اتقوا))، والتقدير: واتقوا الأرحامَ، والجر عطفاً على الضمير المجرور في قوله: ((به))، والتقدير: الذي تساءلون به وبالأرحام[٢]، فقراءة النصب على الأمر باتقاء الأرحام، أي: اتقاء حقوقها، وعلى هذه القراءة يكون الأمر ابتداء تشريع[٣]، مع دلالة التعظيم لحقوق الأرحام، (من باب عطف الخاص على العام؛ لأن المعنى: واتقوا اللّه أي اتقوا مخالفة اللّه، وفي عطف الأرحام على اسم اللّه دلالة على عظم ذنب قطع الرحم)[٤]، فيكون نصب الأرحام عطفاً على الأمر باتقاء الله، مشعراً بعظيم حقها، و بأنها أمر شرعي ينبغي الالتزام به، وقراءة الجر على الإخبار بما جرت به العادة، فالمعنى: اتقوا الله الذي كنتم تساءلون به، وبالأرحام في الجاهلية[٥]، ويشهد لذلك ما جاء في السيرة من قول عتبة بن ربيعة للنبي عليه الصلاة والسلام: (ناشدتك الله والرحم)[٦]، والحاصل من

---

(١) ينظر: ابن الجزري، **النشر**، ج٢، ص٢٤٧.

(٢) ينظر: الفارسي، **الحجة**، ج٣، ص١٢١، طعن في قراءة حمزة جمع من النحاة والمفسرين، حتى إن ابن عطية ادَّعى أنها مخلة بالفصاحة، ينظر ابن عطية، أبو محمد عبدالحق بن غالب الأندلسي (ت٥٤٢هـ، ١١٤٦م)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ط١، ٥م، تحقيق عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م،ج٢، ص٥، وردّ أبو حيان عليه، ينظر أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت٧٤٥هـ، ١٣٤٤م)، **البحر المحيط**، د. ط، ١٠م، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ، ج٢، ص٣٨٧، وج٣، ص٥٠٠، وينظر ردَّ ابن جني حين خرَّج هذه القراءة، ورد على الطاعنين في باب سماه (باب في أن المحذوف إذا دلَّت الدلالة عليه كان في حكم الملفوظ به)، **الخصائص**، ط١، ٣م، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة المصرية للكتاب، ١٣٧١هـ، ١٩٥٢م، ج١، ص٢٨٤.

(٣) ينظر: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٤، ص٢١٨.

(٤) أبو حيان، **البحر المحيط**، ج٣، ص٣٤٨.

(٥) ينظر: أبو الفرج الجوزي، **زاد المسير**، ج١، ص٣٢٧.

(٦) ينظر: ابن أبي شيبة، عبدالله بن محمد، (ت٢٣٥هـ، ٨٤٩م)، **المصنف في الأحاديث والآثار**، ط١، ٧م، (تحقيق كمال يوسف)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ، ج٧، ص٣٣٠، حديث رقم (٣٦٥٦٠).

القراءتين أن الله تعالى أمر بوصل الأرحام وعدم قطعها في قراءة النصب بالأمر، واحتج بما كان عليه العرب من المناشدة بالرحم، وهذا في قراءة الجر بالإخبار.

ومن النماذج التي تَعرِض للإخبار والأمر بتغير الحرف العامل، قوله تعالى: {فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُون* لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ وَلِيَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ يَعْلَمُون} [العنكبوت: ٦٥ و٦٦]، قرأ الجمهور بكسر اللام في قوله: ((وَلِيَتَمَتَّعُوا)) على الإخبار بالتعليل، وقرأ ابن كثير، وحمزة، والكسائي، وخلف، وقالون بإسكان اللام على الأمر[١]، ففي قراءة الإخبار تكون الدلالة على التبكيت؛ والمعنى أن إشراكهم حملهم على الكفران بالنعمة، والتمتع بعرض الدنيا، وكان الواجب في حقهم الإيمان بالله والشكران له، لا الإشراك والكفران، والطغيان، ويعضد دلالة التبكيت: (إذا) الفجائية، الدالة على التغير السريع في حالهم مع الله تعالى؛ ولذلك استحقوا التهديد والوعيد على قراءة الأمر[٢].

ثالثاً: الإخبار والنهي

للنهي صورة واحدة، هي دخول (لا) على الفعل المضارع، فإذا كانت (لا) نافية فإن الأسلوب يكون إخباراً، وإذا كانت (لا) ناهية فإن الأسلوب يكون إنشاءً، وذلك وفق كل قراءة متواترة، ولكل من الإخبار والنهي دلالات بلاغية يوحي بها مقام الآية، وسياق الآيات، ومن الدلالات البلاغية المتنوعة بين الإخبار والنهي، ما جاء في قوله تعالى: {إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلاَ تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيم} [البقرة: ١١٩]، قرأ الجمهور ((لا تُسألُ)) بضم التاء، ورفع اللام على الإخبار

---

(١) ينظر: ابن الجزري، **النشر**، ج٢، ص٣٤٤.

(٢) ينظر: الطبري، **جامع البيان**، ج٢٠، ص٦١، والفارسي، **الحجة**، ج٥، ص٤٤١، ويقول الزمخشري: (هو مجاز عن الخذلان والتخلية)، **الكشاف**، ج١٢، ص٢٠٢، وهذا من ألفاظ المعتزلة، ينظر أبو حيان، **البحر**، ج٨، ص٣٦٧.

بالنفي، وقرأ نافع، ويعقوب ((لا تَسألْ)) بفتح التاء، وجزم اللام على النهي[1]، فقراءة الرفع على الإخبار بالنفي تحتمل وجهين من وجوه الإعراب، أحدهما: أن يكون حالاً معطوفاً على الحال قبله، أي: إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً وغيرَ مسؤول عن أصحاب الجحيم، والآخر: أن يكون منقطعاً من الأول، مستأنفاً به، أي: ولست مسؤولاً...، والدلالة في كلا الوجهين واحدة، هي: التسلية لرسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم والتسرية عنه؛ لأنه كان عليه الصلاة والسلام يغتم، ويضيق صدره؛ لتصميمهم وإصرارهم على الكفر، فتكون هذه التسرية كقوله: ((فَإِنَّما عَلَيْكَ الْبَلاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسابُ)) [الرعد: ٤٠][2]، غير أن دلالة التسلية في وجه الاستئناف أوسع منها في وجه الحال؛ لكون الحال قيداً في الإرسال[3]، أي أنك لست مسؤولاً عن مصيرهم حال كونك مرسلاً إليهم، وفي وجه الاستئناف: لست مسؤولاً عن مصيرهم مطلقاً سواء أكنت مرسلاً إليهم أم غير مرسل، كقوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُون} [البقرة: ٦].

وقراءة الجزم على النهي تُحملُ الدلالة فيها على وجهين كما يرى الزمخشري، الأول: على النهي الظاهر أو الحقيقي، والثاني: على المبالغة في التعظيم، يقول عن الوجه الأول، وهو الظاهر: وقرئ: ((وَلاَ تُسْأَلُ)) على النهى، رُوى أنه قال ـيقصد النبي ـ: ليت شعري ما فعل أبواي؟، فنُهى عن السؤال عن أحوال الكفرة والاهتمام بأعداء اللَّه، ويقول عن الوجه الثاني، وهو المبالغة في التعظيم، وقيل: معناه تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب، كما تقول: كيف فلان؟، سائلاً عن الواقع في بلية، فيقال لك: لا تسأل عنه، ووجه التعظيم أن المُستَخْبَرَ يجزع أن يجرى على لسانه ما هو فيه لفظاعته، فلا تسأله ولا تكلفه ما يضجره، أو أنت يا مُسْتَخْبِرُ: لا تقدر على

(١) ينظر: ابن الجزري، **النشر**، ج٢، ص٢٢١.

(٢) ينظر: الزمخشري، **الكشاف**، ج٣، ص٦٥ و٦٦.

(٣) ينظر: أبو حيان، **البحر**، ج١، ص٥٨٩.

استماع خبره؛ لإيحاشه السامع وإضجاره؛ فلا تسأل[١].

وإجراء دلالة النهي على التهويل والتعظيم أولى من إجرائها على الظاهر، لكونها تصوِّرُ شدة العذاب، الذي بلغ من شدته أنه لا يستطيع المُعذَّبُ أن يصفه، ولا السامع يستطيع أن يسمعه؛ لعظيم هوله، وشدة أثره، كما يجري من قولنا في أحوال الدنيا: فلان لا يتكلم من الفزع، أي بلغ منه الفزع كل مبلغ؛ حتى أخرسه؛ لذلك يُعدُّ حمل هذا النهي على المبالغة، أعلق بعرق البلاغة من حمله على الظاهر[٢].

وهذه الدلالة في النهي -من المبالغة في التهويل والتعظيم - إنما تكون في العذاب، وتصح أن تجري دلالة أخرى للنهي عن السؤال عن ذات المُعَذَّب، هي دلالة التحقير، من باب القول: لا تهتم لهم، فهم أحقر من أن تلقي لهم بالاً[٣]، ولا تعارض مع دلالة التهويل والتعظيم، ويكون ترتيب الدلالات السابقة في الإخبار والنهي، على النحو الآتي: نهى الله تعالى نبيه أن يسأل عن أصحاب الجحيم؛ ليخرج النهي عن مقتضى الظاهر؛ تحقيراً لشأنهم، وتهويلاً وتعظيماً لعذابهم، مثل ما يقال لأحد الخصوم إذا أُنزل بخصمه العقاب: لا تهتم له، ولا تسأل عن عقابه، تحقيراً لذاته، وتهويلاً لعذابه، وذلك كله من باب التسرية عن النبي الكريم؛ لشدة ما وجد من التكذيب، ثم ترقى خطاب التسرية بالنفي في قراءة الإخبار؛ ليكون المعنى: ولست تُسأل أصلاً عن أصحاب الجحيم، فلِمَ الاهتمام لهم؟؛ فتكون قراءة النفي مكملةً

---

(١) الزمخشري، **الكشاف**، ج٣، ص٦٧.

(٢) إضافة إلى سببين آخرين، الأول: أن الحديث الذي ذكره الزمخشري، حكم عليه بالضعف أحمد شاكر في تحقيقه لتفسير الطبري، ينظر **جامع البيان= تفسير الطبري**، ج٢، هامش ص٥٥٩، والثاني: أن السياق في التبكيت على المكذبين من أهل الكتاب، وليس في ذكر والديّ النبي الكريم، ينظر أبو حيان، **البحر**، ج١، ص٥٨٩.

(٣) ينظر: البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر (ت٨٨٥هـ)، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، ط٢، ٨م، تحقيق عبدالرازق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، ج١، ص٣١٧.

قراءة النهي، من باب إكمال التسرية عن النبي عليه الصلاة و السلام.

ويجري على مستقر تلك الدلالة من المبالغة في الإخبار، قوله تعالى: {وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلاَ يَخَافُ ظُلْمًا وَلاَ هَضْمًا} [طه: ١١٢]، فقد قرأ الجمهور ((فَلاَ يَخَافُ)) بالرفع على الإخبار بالنفي، وقرأ ابن كثير ((فَلاَ يَخَفْ)) بالجزم على النهي(١)، فقراءة الجزم لها دلالة النهي على الحقيقة(٢)، والمقصود: (نهي من عمل الصالحات وهو مؤمن أن يخاف أن يظلمه أحد، أو ينقص من عمله، وهو قوله: "هضماً")(٣).

وقراءة الرفع لها دلالة الإخبار بالنفي من طريق المبالغة، أي نفي وقوع الظلم والهضم أصلاً، فكأنَّ انتفاء خوفهِ أمرٌ قد قُرِّر وفُرِغَ منه، وأُخبِر عنه؛ لأنه مؤمن، ويعمل الصالحات(٤)، والزمخشري يذكر هذه الدلالة وهي المبالغة، مع دلالة الاختصاص في آية أخرى مشابهة لهذه الآية، لكن اتفق القراء العشرة على قراءتها بالرفع على الإخبار(٥)، وهي قوله تعالى: ((فلا يخاف)) في قوله: {... فَمَن يُؤْمِن بِرَبِّهِ فَلاَ يَخَافُ بَخْسًا وَلاَ رَهَقًا} [الجن: ١٣]، يقول: ((فَلا يَخافُ)) فهو لا يخاف، أي فهو غير خائف، ولأنّ الكلام في تقدير مبتدأ وخبر؛ دخلت الفاء، ولولا ذاك لقيل: لا يخف، فإن قلت: أي فائدة في رفع الفعل، وتقدير مبتدأ قبله؛ حتى يقع خبراً له،

---

(١) ينظر: ابن الجزري، **النشر**، ج٢، ص٣٢٢، (وموضع الفاء وما بعدها من قوله: يخاف أو (يخف) جزم؛ لكونه في موضع جواب الشرط، والمبتدأ محذوف مراد بعد الفاء، والمعنى: فهو لا يخاف)، الفارسي، **الحجة**، ج٥، ص٢٥٢.

(٢) ينظر: ابن خالويه، **إعراب القراءات السبع وعللها**، ج٢، ص٥٧، ومكي، **الكشف**، ج٢، ص١٠٧، والزمخشري، **الكشاف**، ج١٠، ص٢٤٧.

(٣) مكي، **الكشف**، ج٢، ص١٠٧

(٤) ينظر: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٦، ص٣١٣.

(٥) قُرِئَ في غير المتواترة ((فلا يخفْ)) على النهي، ينظر الزمخشري، **الكشاف**، ج١٦، ص٥٩، وأبو حيان، **البحر**، ج١٠، ص٢٩٢.

ووجوب إدخال الفاء، وكان ذلك كله مستغنى عنه بأن يقال: لا يخف؟ قلت: الفائدة فيه أنه إذا فعل ذلك، فكأنه قيل: فهو لا يخاف، فكان دالاً على تحقيق أنّ المؤمن ناج لا محالة، وأنه هو المختص بذلك دون غيره[١]، ومما يعضد هذه الدلالة أن قراءة الرفع بالإخبار تكون على تقدير جملة اسمية (فهو لا يخافُ)، وهي أدلُّ وآكدُ من الفعلية على تحقق مضمون الجملة[٢].

إن ما سبق عرضه من تعاقب الأسلوب الخبري بالنفي، والأسلوب الإنشائي بالنهي في تلك النماذج القرائية، يُفَتِّق من أكمامها ثمرة، مؤداها أن النفي آكد في دلالته من النهي؛ ذلك أن النفي له دلالة انتفاء وقوع الفعل، والنهي له دلالة الكف عن الفعل، والفرق بينهما ظاهر من جهة الدلالة، ولا تعارض بين القراءات في ذلك؛ لكون قراءة الإخبار تؤكد وتكمل قراءة النهي[٣]، كما يقال لأحدهم: لا تفعل هذا (على النهي)؛ فإن هذا لا يصحُ أولا يُتَصوَّرُ أن يقع منك (على النفي)، ولا تعارض بين النهي والنفي في هذا المثل، وكذا ما ذكر في تلك النماذج القرائية.

رابعاً: الإخبار والتمني، والإخبار والنداء

تتعدد الدلالات البلاغية بتعدد وجوه الإعراب، ومن ذلك تعدد دلالات الإخبار والتمني، كما في قوله تعالى: {وَلَوْ تَرَىَ إِذْ وُقِفُواْ عَلَى النَّارِ فَقَالُواْ يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلاَ نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِين} [الأنعام: ٢٧]، قرأ الجمهور الفعلين: ((ولا نكذبُ))، و((نكونُ)) بالرفع، وقرأ حمزة، ويعقوب، وحفص، بالنصب فيهما، وقرأ

---

(١) الزمخشري، **الكشاف**، ج١٦، ص٥٨ و٥٩.

(٢) ينظر: أبو حيان، **البحر**، ج١٠، ص٢٩٢.

(٣) ويعضد ذلك ما ورد من نماذج أخرى من تعاور الإخبار والنهي، كما في قوله تعالى: [فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لاَّ تَخَافُ دَرَكًا وَلاَ تَخْشَى} [طه: ٧٧]، قرئ: ((لا تخاف))، و((لا تخف)).

ابن عامر برفع الأول، ونصب الثاني[١].

فقراءة الجمهور برفع الفعلين، تحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون عطفهما على قوله: ((نردُّ))، على معنى التمني، أي أنهم تمنوا ثلاثة أشياء: الردَّ إلى الدنيا، وعدمَ التكذيب، والكونَ من المؤمنين.

والثاني: أن يكون رفعهما على معنى الإخبار بالاستئناف، ويكون تمنيهم قد تمَّ عند قوله: ((نردُّ))، كأنهم قالوا: ونحن لا نكذِّبُ، ونؤمنُ، على وجه الإخبار، ويكون عدم التكذيب، والإيمان غير داخلين في التمني، ومثَّل سيبويه لذلك بالقول: دعني ولا أعود، على سبيل إلزام النفس على عدم العود عن طريق الإخبار[٢].

والفرق بين الوجهين في المعنى أنهم في الوجه الأول يتمنون ثلاثة أشياء: الردَّ، وعدم التكذيب، والإيمان، وفي الوجه الثاني: يتمنون شيئاً واحداً، هو: الردُّ، مع الوعد بأنهم إن ردُّوا لا يكذِّبون، ويؤمنون على سبيل الإخبار.

ويصح وجه آخر: أن تكون الجملة من كل فعل في محل نصب حال، على معنى: يا ليتنا نردُّ غير مُكذِّبين، وكائنين من المؤمنين، فيصح أن يقال في الجملة الحالية: إن عدم التكذيب، والإيمان، داخلان تحت حكم التمني بالتبع، من حيث اشتراطهما فيه، لا متمنَّيان؛ لأنهما حاصلان، والحاصل لا يُتمنى، وإنما يكون متعلقاً بالرد المصاحب لهما؛ فيدخل هذا الوجه في حكم التمني بالتبع؛ كالوجه الأول[٣].

---

(١) ينظر: ابن الجزري، **النشر**، ج٢، ص٢٥٧.

(٢) ينظر: سيبويه، عمرو بن عثمان (ت١٨٠هـ، ٧٩٨م)، **الكتاب**، ط٣،٤ م، تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، ج٣، ص٤٤.

(٣) ينظر: الزمخشري، **الكشاف**، ج٦، ص٦٢، ورضا، محمد رشيد، (ت١٣٥٤هـ، ١٩٣٥م)، **تفسير المنار**، ط١، ١٢م، تحقيق سمير مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، ج٧، ص٣٠١.

وقراءة حمزة ومن معه بالنصب في الفعلين: بإضمار (أن) على جواب التمني، على معنى: ليت ردَّنَا وقع، وأن لا نكذِّبَ، وأن نكونَ من المؤمنين، على معنى: إن رددنا لا نكذب، ونؤمن، فيكون الردُّ سبباً في عدم تكذيبهم وإيمانهم بعد ما عاينوا الحق.

وقراءة ابن عامر برفع الأول، يكون إعرابه كما سبق في الرفع، على العطف، أو الحال داخلاً في التمني، أو الاستئناف داخلاً في الإخبار، ونصب الثاني: على جواب التمني[1].

وقد يشكل تخريج القراءات السابقة على التمني، أن الله تعالى وصف تمنيهم بقوله: ((وإنهم لكاذبون))، والمتمني لا يكون كاذباً، وكشف القناع عن هذا الإشكال أن التمني خرج عن مقتضى ظاهره إلى معنى الوعد، يقول الزمخشري موضحاً ذلك: (قلت: هذا تمنٍّ قد تضمن معنى العِدَة، فجاز أن يتعلق به التكذيب، كما يقول الرجل: ليت الله يرزقني مالا فأحَسن إليك، وأكافئك على صنيعك، فهذا متمنٍّ في معنى الواعد، فلو رزق مالاً، ولم يحسن إلى صاحبه، ولم يكافئه كذب، كأنه قال: إن رزقني الله مالا كافأتك على الإحسان)[2].

ولعلَّ الدلالة الكامنة في تعدد تلك القراءات وتنوع وجوه إعرابها هي: بيانُ تنوع أَحوال أولئك الْمشركين عند وقوفهم على النار: بِأَن يكون منهم من يتمنَّى أَن يُردَّ إِلى الدنيا وأَن يكونَ فيها غير مُكَذِّبٍ بِآيات الله، وأَن يكونَ مِنَ الْمؤمنين، أو يُخبر بذلك مؤكداً عن طريق الاستئناف بالجملة الاسمية التي هي آكد من الفعلية كما في قراءة الرفع في الفعلين، ومنهم مَنْ يتمنَّى الردَّ مُصاحِبًا لِمَا حدث له في الآخرة،

---

(١) ينظر: الفارسي، **الحجة**، ج٣، ص٢٩٣-٢٩٥ ، وابن خالويه، **إعراب القراءات**، ج١، ص١٥٤، ومكي، **الكشف**، ج١، ص٤٢٧، و٤٢٨، وذكر الوجهين في الرفع سيبويه، ينظر **الكتاب**، ج٣، ص٤٤.

(٢) الزمخشري، **الكشاف**، ج٦، ص٦٢.

من النَّدم على التكذيب، ومن الإيمان بما جاء به الرسول، كما في قراءة الرفع وتقدير الحال، ومنهم من يتمنَّاهُ ليكونَ سببًا للإيمان، وعدم التكذيب، كما في قراءة النصب في الفعلين، والتمني في كل ما سبق على جهة الوعد.

وهذا التنوع في كيفية التمني، والوعد منهم، له دلالة الاختلاف بينهم في أقوالهم، وأحوالهم.

ولعلهم يتمنون ذلك، ويعِدون به، جاهلين أنه محال، أو يعلمون أنه محال، ولكنهم قالوه على سبيل التحسر(١).

ومن طريف تعاقب الإخبار والنداء في الذكر الحكيم، وأثر ذلك في الدلالة البلاغية، قوله تعالى: [وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ] [الأعراف:١٤٩]، قرأ الجمهور قوله: ((يرحمنا))، و((يغفر)) بالغيبة، وقوله: ((ربُّنا)) بالرفع على الإخبار، وقرأ حمزة، والكسائي، وخلف الفعلين بالخطاب، وقوله: ((ربَّنا)) بالنصب على النداء(٢)، فقراءة الخطاب و النداء لله عز وجل لها دلالة الاستغاثة والتضرع، والابتهال في السؤال والدعاء، وقراءة الإخبار لها دلالة الإقرار بالعبودية(٣).

والحاصل من القراءتين أنهما يحتملان غير دلالة؛ إذ يحتمل أَن يكون القولان: بالإخبار والنداء، صدرا منهم جميعهم على التعاقب، أي: جاءوا أولاً بالإخبار إقراراً بالعبودية، وثناءً على الله تعالى بأنه وحده ربهم توطئة للنداء، ثم جاءوا ثانياً بالنداء استغاثةً وتضرعاً؛ فكأنهم قالوا: نقرُّ بأن الله تعالى هو ربُّنا، وإليه نلجأ، فيا ربَّنا ارحمنا...، ويحتمل أن يكون الإخبار من طائفة، والنداء من طائفة أخرى، (فمن

---

(١) ينظر: رضا، **المنار**، ج٧، ص٣٠٢.

(٢) ينظر: ابن الجزري، **النشر**، ج٢، ص٢٧٢.

(٣) ينظر: مكي، **الكشف**، ج١، ص٤٧٧.

غلب عليه الخوف وقَوِيَ على الْمواجهة خاطب مستقيلاً من ذنبِه العظيم، ومن غلب عليه الحياء أخرج كلامَه مَخرَجَ المُسْتَحْيِي من الخطاب؛ فأسند الفعل إِلَى الغائب، وفي قولهم: ((رَبُّنا))، استعطَافٌ حَسَنٌ إذ الرَّبُّ هو الْمالِكُ النَّاظِرُ في أَمرِ عبِيده، والمصلحُ منهم ما فسدَ)[١].

المبحث الثالث: التقديم والتأخير

له صورتان في القراءات المتواترة، صورة من جانب الحركة الإعرابية، وصورة من جانب تقديم الكلمة وتأخيرها، وهذا ما يتعلق بالرتبة عند النحاة، ولكل صورة نماذج توضحها، وأكتفي هنا بالصورة الأولى، أي ما كان في جانب الحركة الإعرابية، ومنه قوله تعالى: ((لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ...)) [البقرة: ١٧٧]، قرأ الجمهور ((البرُّ)) بالرفع، وقرأ حمزة وحفص بالنصب[٢]، فقراءة الرفع على أنَّ ((البِرَّ)) اسم ((ليس))، و((أن تولوا ...)) المصدر المؤول خبرها، وقراءة النصب عكس ذلك[٣]، والدلالة البلاغية للقراءتين بالتقديم والتأخير في هذه الآية، يراها فضل عباس أنها متعلّقة بسبب النزول؛ إذ يَنقل سببين لنزولها:

الأول: أنها نزلت في اليهود، حينما اعترضوا على المسلمين يوم أن حُوِّلت القبلة.

والثاني: أنها نزلت في المؤمنين، فقد سأل رجلٌ منهم النبيَّ -عليه الصلاة- عن البرِّ فنزلت.

يقول: (فتولية المشرق والمغرب كانت هي الأساس عند أولئك الذين أثاروا

(١) ينظر: أبو حيان، **البحر**، ج٥، ص١٠٨.

(٢) ابن الجزري، **النشر**، ج٢، ص٢٢٦.

(٣) ينظر: الفارسي، **الحجة**، ج٢، ص٢٧٠، ومكي، **الكشف**، ج١، ص٢٨٠.

ضجة على المسلمين يوم أن تحوّلت القبلة، فكانت هذا التولية عندهم هي الجوهر والمرتكز، فناسب أن تكون مبتدأً، فجعلت اسم ليس، أما السبب الثاني فالبر هو الركيزة، وهو المسؤول عنه فناسب أن يكون هو المبتدأ)[1]، أي أن قراءة ((البرَّ)) بالنصب -على أنه خبر (ليس) مقدم- تتعلق باستقبال القبلة، واستقبال القبلة هو الشغل الشاغل للمعترضين عليه؛ فإذا ذُكر خبره قبله، ترقب السامع المبتدأ، فإذا سمعه تقرر في علمه، وحصل به الردُّ عليهم، والتقدير: ليس البرَّ توليتُكم قبل المشرق والمغرب، وقراءة ((البرُّ)) بالرفع -على أنه اسم (ليس)- يتعلق بالسؤال عن البرِّ، فإذا جُعِلَ مبتدأً في حالة النفي؛ أصغت الأسماع إلى الخبر[2]، وهذا التعليل للتقديم والتأخير الإعرابي، يوحي بأن السببين منفصلان، أي: اعتراض اليهود، والسؤال عن البرِّ، وليس ذلك بالضرورة؛ فقد يكون تغاير الإعراب حادثاً للحدث نفسه باختلاف وجهة النظر؛ فإنه لما حدث تغيير القبلة سأل المسلمون عن البرِّ في ذلك، بينما سأل غيرهم عن التولية نفسها، وعلى كُلٍّ؛ فإن ما يسمى في القرآن بسبب النزول، يصلح أن يكون مثلاً جليَّاً، وشاهداً عليَّاً، لما يُسمى بمراعاة مقتضى الحال، الذي عليه مدار علم المعاني، ويشهد لهذا ما سبق ذكره في الآية؛ وحاصله أن مقتضى الحال اقتضى سبب النزول، والمقصود به هنا نزول القراءتين بالرفع والنصب؛ لتدل كل قراءة على الحال الذي نزلت فيه، فكانتا بمنزلة الآيتين.

وقد يكون للتقديم والتأخير ملحظ آخر، هو مراعاة الترتيب، مع أغراض بلاغية أخرى، كما في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَين...} [المائدة: ٦]، ففي قوله: ((أرجلكم)) قراءتان: قراءة الجمهور بالجرِّ، وقراءة نافع، وابن

(١) عباس، فضل حسن (ت١٤٣٢هـ، ٢٠١١م)، **القراءات القرآنية وما يتعلق بها**، ط١، ١م، دار النفائس، عمّان، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٨م، ص٣٠٦.

(٢) ينظر: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٢، ص١٢٧.

عامر، والكسائي، ويعقوب، وحفص بالنصب[١]، ووجه قراءة النصب أنها معطوفة على الوجوه والأيدي في أول الآية، أي: فاغسلوا وجوهكم، وأيديكم، وأرجلكم، وذلك جائز في العربية بلا خلاف، ودلالة السنة على وجوب غسل الرِّجْلَيْنِ تُقَوِّى ذلك[٢].

وقراءة الجرِّ فيها وجهان: أحدهما: العطف على الرؤوس في الإعراب والحكم، فالرؤوس ممسوحة، والأرجل كذلك، لكن في حال المسح على الخفين، والآخر: العطف على الرؤوس في الإعراب، والحكم مختلف؛ فالرؤوس ممسوحة، والأرجل مغسولة، وهو الإعراب الذي يقال له: الحمل على الجوار[٣].

هذا ما تحتمله القراءتان من وجوه الإعراب، وما يقتضيه من معنى لأول وهلة، أما ما يقتضيه من دلالة بلاغية فإن قراءة النصب تكون على التقديم والتأخير، وقد ورد عن عليٍّ رضي الله عنه أنه وصف هذه القراءة بأنها (من المقدم والمؤخر في الكلام)[٤]، والمعنى: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وأرجلكم إلى الكعبين، وامسحوا برؤوسكم، فيكون حكم الأرجل هو الغَسْلُ؛ لأنها معطوفة على ((وجوهكم وأيديكم))، وإنما أدخل مسح الرأس بين المغسولات محافظةً على

---

(١) ينظر: ابن الجزري، **النشر**، ج٢، ص٢٥٤ .

(٢) ينظر: البخاري، **صحيح البخاري**، ج١، ص٧٣، حديث رقم (١٦٣)، ويمكن إعرابه بوجه آخر: بالعطف على موضع (برؤوسكم)، أي باعتبار التجرد من حرف الجر؛ لأن الأصل: وامسحوا رؤوسكم، فيكون (أرجلكم) معطوفاً عليه بهذا الاعتبار، والأول أقوى؛ لأن العطف على اللفظ أقوى من العطف على الموضع، ينظر العكبري، أبو البقاء عبدالله بن الحسين، (ت٦١٦هـ، ١٢١٩م)، **التبيان في إعراب القرآن أو إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن**، د. ط، ٢م، (تحقيق محمد على البجاوي)، عيسى البابي الحلبي، (د.ت)، ج١، ص١٦١، ج١، ص٤٢٢.

(٣) سيأتي بيانه، ويمكن الإعراب بوجه آخر: أن يكون الجر بحرف محذوف، تقديره: وافعلوا بأرجلكم غسلاً، وحذف الجار وإبقاء الجر جائز، ويفضي في معناه إلى معنى قراءة النصب، ينظر الفارسي، **الحجة**، ج٣، ص٢١٤، وابن خالويه، **إعراب القراءات** ج١، ص١٤٣، والعكبري، **التبيان**، ج١، ص٢٠٨. ٢١٠.

(٤) ينظر: الطبري، **جامع البيان**، ج١، ص٥٥.

الترتيب؛ لأن الرأس يمسح بين المغسولات[1]، كما يقول ابن قدامة المقدسي: (فإِنَّهُ أدخل ممسوحًا بين مغسولَيْن، والعربُ لا تقطعُ النظِير عن نظيرِه إلا لفائدة، والفائدة هاهنَا الترتيب)[2].

هذه هي الدلالة من تأخير كلمة ((أرجلكم))، مع أن حكمها في قراءة النصب واحد هو الغسل، ولا يتغير هذا الحكم حتى لو فُرض أنها قُدِّمت، لكنها بالتأخير أعطت دلالة الترتيب.

ومع هذه الفائدة أغراض بلاغية أخرى، تتأتى مع قراءة الجر، فقراءة الجر في معناها الظاهر أو المباشر هو العطف على قوله: ((وامسحوا برؤوسكم)) لفظاً -أي إعراباً- ومعنى، فيكون المعنى هو مسح الأرجل، لا غسلها، ولا يكون ذلك إلا في حال المسح على الخفين وما في حكمهما، وهذا المسح (قد ثبتت مشروعيته بالسنة المتواترة)[3]، هذا على الوجه الأول من إعراب قراءة الجر.

وفي الوجه الثاني من إعراب قراءة الجر وهو الحمل على الجوار، أي: العطف على اللفظ لا المعنى، دلالة بلاغية ذكرها الزمخشري (٥٣٨هـ)، يقول: (قرأ جماعة (وَأَرْجُلَكُمْ) بالنصب، فدلَّ على أن الأرجل مغسولةٌ، فإن قلت: فما تصنع بقراءة الجر ودخولها في حكم المسح؟ قلت: الأرجل من بين الأعضاء الثلاثة

(١) ينظر: بازمول، محمد بن عمر، **القراءات وأثرها في التفسير والأحكام**، ط١، ٢م، دار الميراث النبوي، الجزائر، ١٤٣٦هـ، ٢٠١٥م، ج٢، ص٩٤، والشنقيطي، محمد الأمين (ت١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م)، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، د. ط، ٩م، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م، ج١، ص٣٣٠.

(٢) ابن قدامة، موفق الدين عبدالله بن أحمد المقدسي، (ت٦٢٠هـ، ١٢٢٣م)، **المغني**، د. ط، ١٠م، د. تح، دار القاهرة، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م، ج١، ص١٠١.

(٣) الزحيلي، وهبة مصطفى، (١٤٣٦هـ،٢٠١٥م)، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، ط٢، ٣٠م، دار الفكر المعاصر، دمشق، ١٤١٨هـ، ج٦، ص١٠٦، ما في حكمهما المقصود به: الجوارب، والجبيرة.

المغسولة تغسل بصب الماء عليها، فكانت مظنة للإسراف المذموم المنهي عنه، فعطفت على الثالث الممسوح لا لتمسح، ولكن لِيُنَبِّهَ على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها)[١]، والسبب في ذلك أن الممسوح لا يقتضي الغسل، أي: لا يقتضي الإكثار من صب الماء؛ لأن مداره على التخفيف؛ ولهذا عُطف المغسول وهو الأرجل على الممسوح وهو الرؤوس لهذا الغرض، ولا تبعد نجعة القول إذا قيل: إن ما ذكره الزمخشري هو من قبيل الاحتراس لمعنى الغسل بتجنب الإسراف في الماء.

وأزعم أن هذا النوع من العطف مع الاختلاف في الحكم، يصح أن يطلق عليه المشاكلة الإعرابية؛ فإذا كانت المشاكلة في أصلها تعني ذكر الشيء بلفظ غيره؛ لوقوعه في صحبته تحقيقاً أو تقديراً[٢]؛ فإن المشاكلة الإعرابية تعني ذكر الشيء بإعراب غيره، لوقوعه أيضاً في صحبته، وهذا الذي أقترحه يستفاد من قول أبي موسى: (ويلحظ الزمخشري في العطف بالواو معاني أدبية لم يستخرجها النحاة غالباً، ولم يلتفتوا إليها؛ لأنها تتصل بالناحية البلاغية، أكثر من اتصالها بالصواب والخطأ... ومن ذلك -أي ومن مواقع الواو البلاغية- أن المعطوف ربما لا يراد تشريكه في الحكم مع المعطوف عليه، وإنما يراد اللفت إلى معنى يحدده سياق الكلام)[٣]، ثم مثَّل على هذا بقول الزمخشري آنف الذكر، في كلمة ((أرجلكم)) بالعطف بالجر[٤]، والزركشي ذكر هذا العطف مع الاختلاف في الحكم في كلمة

---

(١) الزمخشري، **الكشاف**، ج٥، ص٢٩١، و٢٩٢.

(٢) ينظر: الخطيب القزويني، محمد بن عبدالرحمن، (ت٧٣٩هـ، ١٣٣٨م)، **الإيضاح في علوم البلاغة**، تحقيق إبراهيم شمس الدين، ط٢، ١م، دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م، ص٢٦٣.

(٣) أبو موسى، محمد محمد، **البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري**، ط١، ١م، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، ص٣٩٥.

(٤) ينظر: أبو موسى، المصدر نفسه.

((أرجلكم)) وسماه مشاكلة اللفظ للفظ[١]، ولعله يقصد المشاكلة في الإعراب؛ لذا ارتأيت أن يطلق عليه المشاكلة الإعرابية، وهو أدق -حسب زعمي- من مشاكلة اللفظ للفظ كما عند الزركشي؛ لأن مشاكلة اللفظ للفظ قد تلتبس بالمشاكلة المقررة عند البلاغيين، وكذلك القول بالمشاكلة الإعرابية أدق من القول بالواو البلاغية؛ لأن وصف الواو بأنها بلاغية وصف عام لا يتضح منه المراد على وجه التحديد، وهذه المشاكلة الإعرابية لا أحسب أن البلاغيين تنبهوا إليها، وهي من أنواع الحمل على الجوار عند النحاة[٢].

المبحث الرابع: الذكر والحذف

عند تتبع هذا المبحث في جانب القراءات المتواترة يتبين أنه يأتي على صورتين، إحداهما: يدل عليها الإعراب بأن ثمة محذوفاً يجوز تقديره في الكلام، جرياً على أصله في العربية، والأخرى: أن يتحقق فيهما الذكر والحذف نصاً، وذلك بأن يحذف من إحدى القراءات ما ذُكر وصُرِّح به في الأخرى.

وأقتَصِر هنا على الصورة الأولى، التي يمكن تقسيمها إلى أنواع ثلاثة: حذف

(١) ينظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (ت٧٩٤هـ، ١٣٩٢م)، **البرهان في علوم القرآن**، ط١، ٤م، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٦هـ، ١٩٥٧م، ج٣، ص٣٧٧.

(٢) والمثل المشهور عند النحاة الذي يمثلون به للحمل على الجوار قولهم: هذا جُحرُ ضبٍّ خربٍ، بوصف خرب للضب، والأصل الرفع وصفاً للجحر، وقد أفاض صاحب الإنصاف في تخريج قراءة الجر في ((أرجلكم)) بحملها على الجوار، ينظر الأنباري، أبو البركات عبدالرحمن بن محمد، (ت٥٧٧هـ، ١١٨٢م)، **الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين**، ط١، ٢ج، تحقيق محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م، ج٢، ص٤٩٣، وما بعدها، وسيبويه، **الكتاب**، ج١، ص٤٣٦، وابن هشام، **مغني اللبيب**، ج٦، ص٦٦٠، والحمُّوز، عبدالفتاح أحمد، **الحمل على الجوار في القرآن الكريم**، ط١، ج١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، ص٢٥، وما بعدها.

المسند إليه، وحذف المسند، وحذف القيود[١].

الحذف الذي يدل عليه الإعراب

أولاً: حذف المسند إليه

يكثر في القرآن عموماً، وفي القراءات خصوصاً، نوع من الحذف يسمي الاستغناء عن الفاعل وهو المسند إليه، ببناء الفعل على ما لم يُسمَّ فاعله، وهذا النوع من الحذف يمثل ظاهرة لا تخلو من ملحظ بلاغي[٢]، وتتجلى هذه الظاهرة في جانب القراءات، ومن ذلك قوله تعالى: {وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُون} [النور: ٤٨]، وقوله في السورة نفسها: {إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُون} [النور: ٥١]، قرأ الجمهور ((ليَحكُمَ)) بفتح الياء وضم الكاف، بالبناء للفاعل، وقرأ أبو جعفر ((ليُحكَمَ)) بضم الياء وفتح الكاف، بالبناء للمفعول على ما لم يسم فاعله[٣]، فقراءة الجمهور بإسناد الضمير إلى النبي الكريم، والتقدير: ليحكم هو، فالضمير المستتر في حكم المذكور، وتكون دلالة ذكره مشعرة بالتخصيص، أي: يكون الحكم صادراً منه، والقراءة الأخرى بحذف الفاعل، والبناء للمفعول تكون دلالتها مشعرة بالعموم، أي: يكون الحكم صادراً من غير الرسول ولكن على طريقته، والحاصل من القراءتين بذكر الفاعل وحذفه، هو تصوير حال المنافقين بالإعراض عن الحق، سواء أكان الذي يحكم به رسول الله أم غيره، وعلى عكس ذلك حال المؤمنين، فإنهم ينقادون إلى الحق، سواء أحكم به رسول الله أم غيره، ودلالة العموم في قراءة

---

(١) أفدت ذلك من تقسيم د. الجمل، ينظر الجمل، محمد أحمد، **الوجوه البلاغية في القراءات القرآنية المتواترة**، ام، ط١، دار الفرقان، عمان، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م، ص٥٥٧.

(٢) ينظر: بنت الشاطئ، عائشة عبدالرحمن (١٤١٩هـ، ١٩٩٨م)، **الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق**، ط٣، ام، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص٢٤٠.

(٣) ينظر: ابن الجزري، **النشر**، ج٢، ص٢٢٧.

المبني على ما لم يُسمَّ فاعله مستقاة من حذف الفاعل، والإسناد إلى الفعل (يحكم)؛ لأن الغرض متعلق به، أي: ليُفعل الحكم بينهم بالحق، دون النظر إلى من يحكم، هذا إلى جانب التناسب في اللفظ بين قوله: ((لُيحكم)) وقوله: ((دُعوا))، بالبناء على مالم يُسمَّ فاعله في الآيتين[١].

ودلالة أخرى تكون وراء حذف الفاعل ومجيء الفعل مبنياً للمفعول أو ما لم يُسمَّ فاعله، يقررها الزمخشري (٥٣٨هـ)، وهي الدلالة على الجلال والكبرياء، وأنّ الأمور العظام لا تكون إلا بفعل فاعل قادر، وتكوين مُكوِّن قاهر، وأنّ فاعلها فاعل واحد لا يشارك في أفعاله[٢]، وهذه الدلالة التي ذكرها الزمخشري لها نماذج عديدة في القراءات المتواترة، خاصة ما جاء منها في سياق أحداث اليوم الآخر، من تلك النماذج قوله تعالى: {وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا} [الكهف: ٤٧]، ففي قوله: ((نُسَيِّرُ الْجِبَالَ))، قراءتان، قراءة الجمهور ((نُسيِّرُ)) بالنون وضمها، وكسر الياء، على أن الفعل مبني للفاعل، ونصب ((الجبالَ))، وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو، وابن عامر ((تُسيَّرُ)) بالتاء وضمها، وفتح الياء، على أن الفعل مبني للمفعول أو على ما لم يسم فاعله، ورفع ((الجبالُ)) نائب فاعل[٣].

وهذا الحذف للفاعل، وبناء الفعل للمفعول، فيه دلالتان، الأولى: أدعى للجلال والكبرياء، وأدعى لتفخيم هذا الأمر العظيم؛ لكون النظر متجهاً للحدث نفسه، والأخرى: إن هذا الفعل لا يكون إلا من الله عز وجل، فكأنه لاختصاصه به وحده،

---

(١) ينظر: الزمخشري، **الكشاف**، ج١١، ص١٢٦، وردت القراءتان في آيتين أخريين، هما قوله تعالى: {...وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ...} [البقرة: ٢١٣]، وقوله: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ ليحكم بينهم...} [آل عمران: ٢٣]، والقول فيهما كما سبق في سورة النور.

(٢) ينظر: الزمخشري، **الكشاف**، ج٨، ص٨٨.

(٣) ينظر: ابن الجزري، **النشر**،ج٢، ص٣١١.

وعدم منازعته من أحد، استغنى عن ذكر الفاعل.

ويجري الحذف أيضاً على المسند إليه إذا كان مبتدأً، ومن ذلك قوله تعالى: {...سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُون * عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُون} [المؤمنون:٩١ و٩٢]، قرأ الجمهور ((عالِمِ)) بالجر، وقرأ المدنيَّان، وحمزة، والكسائيُّ وخلفٌ، وشعبة ((عالمُ)) بالرفع[١]، فقراءة الرفع على أنه خبر ابتداء محذوف، والتقدير: هو عالم الغيب؛ فيكون الكلام مستأنفاً مقطوعاً عما قبله، وقراءة الجر على أنه صفة لله[٢]، والدلالة في قراءة الرفع هي التنبيه والتوكيد الذي يتناسب وسياق الآية[٣]؛ أي: هو عالم الغيب والشهادة، فما ينبغي أن يتخذ ولداً، أو يكون له شريك في المُلك، ولحذف المسند إليه إذا كان مبتدأً دلالات كثيرة، ذكر السكاكيُّ طرفاً منها، يصلح تطبيق بعضها على قراءة الرفع بتقدير (هو عالم الغيب والشهادة)، ومن ذلك:

-ما سمَّاه شهادة العقل، يقول: (وإما لتخييل أن في تركه تعويلاً على شهادة العقل، وفي ذكره تعويلاً على شهادة اللفظ، وكم بين الشهادتين)[٤]، وهذا الغرض يجعل للحذف دلالة الحكم العقليِّ؛ أي: أن العاقل المنصف يُقرُّ بقوله تعالى: ((عالم الغيب والشهادة)) أي: هو عالم الغيب والشهادة، فكأنه لتقرره حُذف- ما وصفه بقوله: (وإمَّا لأنَّ الخبر لا يصلح إلا له حقيقةً، كقولك: خالقٌ لما يشاء، فاعلٌ لما يريد)[٥]، وهذا يُفهم منه الحصر؛ لما يُشعر به الضمير المضمر (هو)، أي: هو

---

(١) ابن الجزري، **النشر**، ج٢، ص٣٢٩ .

(٢) ينظر: الفارسيُّ، **الحجة**، ج٥، ص٣٠٢، وابن خالويه، **إعراب القراءات**، ج٢، ص٩٤، ومكي، **الكشف**، ج٢، ص١٣١.

(٣) ينظر: مكي، **الكشف**، ج٢، ص١٣١.

(٤) السَّكَّاكي، يوسف بن أبي بكر (ت٦٢٦هـ، ١٢٢٩م)، **مفتاح العلوم**، ط٢، ١م، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ص١٧٦ .

(٥) السكاكي، المصدر نفسه، ص١٧٦.

وحده عالم الغيب والشهادة[١].

ثانيا: حذف المسند

تحسن الإشارة في هذا النوع من الحذف إلى أنه يتداخل مع حذف المسند إليه؛ والسبب في ذلك أن الوجوه الإعرابية في الكلمة التي قرئت بأكثر من قراءة تحتمل أن تكون من المسند، أو المسند إليه، ومن جانب آخر فإن بعض تلك النماذج يمكن أن تُدرج في مبحث الجملة الاسمية، والجملة الفعلية، لكن إدراجها هنا يعدُّ توضيحاً لهذا النوع من الحذف. ومن ذلك قوله تعالى: ((وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم ...)) [البقرة: ٢٤٠]، قرأ الجمهور ((وَصِيَّةٌ)) بالرفع، وقرأ أبو عمرو، وابن عامر، وحمزة، وحفص ((وصيةً)) بالنصب[٢]، فالرفع على أن يكون الخبر محذوفاً، تقديره: فعليهم وصية لأزواجهم، أو أن يكون المبتدأ محذوفاً، تقديره: حكم الذين يُتوفون وصيةٌ لأزواجهم، والمهم هنا الإشارة إلى أن قراءة الرفع، تدور على دلالة الجملة الاسمية، وقراءة النصب تدور دلالتها على الجملة الفعلية، بتقدير فعل (يوصون)، ولأن الدلالة في الاسمية هي دلالة الثبوت والدوام، فإن هذه القراءة مشعرة بأهمية الوصية المذكورة، وأنها تكاد تكون لازمة بالثبوت والدوام في حق الأزواج، خاصة عند دنو الأجل وحضور الوفاة.

والدلالة في الفعلية الحدوث والتجدد، فتكون قراءة النصب مشعرة بتجديد تلك الوصية بين الفينة والأخرى[٣].

---

(١) ولهذه الآية نظائر كثيرة قرئت جميعها بالرفع، والجر، وقراءة الرفع على تقدير الحذف في المبتدأ، منها:
{اللّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ...} [إبراهيم: ٢].
{عَالِمِ الْغَيْبِ لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ... } [سبأ: ٣].
{رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ} [الدخان: ٧].

(٢) ينظر: ابن الجزري، **النشر**، ج٢، ص٢٢٨.

(٣) بعضهم يرى أن الرفع يحمل على وجوب الوصية، وهي من الله، والنصب على الندب، والوصية من الأزواج، لأن الاسمية آكد من الفعلية، ينظر ابن عطية، **المحرر الوجيز**، ج١، ص٣٢٥، الواحدي،

ثالثاً: حذف القيود

في هذا النوع من الحذف تكون الدلالة البلاغية واسعة، والذي أراه أن حذف القيد يعطي الجملة مجالاً فسيحاً، تتعد فيه الدلالات البلاغية، لكن تبقى الآية بمقامها معينة على كشف وجوه تلك الدلالات، من ذلك قوله تعالى: ((فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّهُ...)) [النساء: ٣٤]، قرأ الجمهور ((حَفِظَ اللّهُ)) برفع لفظ الجلالة، وقرأ أبو جعفر بنصبه[١].

يوجه ابن جني قراءة النصب على حذف المضاف، أي: بما حفظ دين الله، وعهود الله، ومثله ((إن تنصروا الله ينصركم))، أي: إن تنصروا دين الله، وعهود الله، وأولياء الله[٢]، والدلالة البلاغية من حذف المضاف المبالغة في حفظ دين الله، وعهود الله؛ لأن حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه، يدل على ذلك.

وعلى هذا السَنَن من حذف المضاف يجري قوله تعالى: ((إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاء...)) [المائدة: ١١٢]، إذ قرأ الجمهور ((يستطيعُ)) بالغيبة، و((ربُّك)) بالرفع، وقرأ الكسائي ((تستطيعُ)) بالخطاب، (ربَّك) بالنصب[٣].

وقراءة النصب هذه على حذف المضاف، والتقدير: هل تستطيع سؤال

=أبو الحسن علي بن أحمد (ت٤٦٨هـ، ١٠٧٦م)، **التفسير البسيط**، ط١، ٢٥م، تحقيق محمد بن عبدالعزيز الخضيري، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٣٠هـ، ج٤، ص٣٠٣، وبعضهم يرى أن الرفع والنصب كليهما على الندب، لكن قراءة الرفع بالجملة الاسمية فيها دلالة المبالغة كأنها تقترب من الوجوب، ينظر الجمل، **الوجوه البلاغية**، ص٥٨٧، وهذه مسألة مناط بحثها عند أهل الفقه وأصوله.

(١) ينظر: ابن الجزري، **النشر**، ج٢، ص٢٤٩.

(٢) ينظر: ابن جني، **المحتسب**، ج١، ص١٨٨، والجمل، **الوجوه البلاغية**، ص٦٠٢.

(٣) ينظر: ابن الجزري، **النشر**، ج٢، ص٢٥٦.

ربك؟[1]، وذُكر في وجه قولهم ((تستطيع)) أنهم (ذكروا الاستطاعة في سؤالهم له، لا لأنهم شكوا في استطاعته، ولكنهم ذكروه على وجه الاحتجاج عليه منهم؛ كأنهم قالوا: إنك مستطيع فما يمنعك)[2]، وذُكر أن ذلك على سبيل التأدب والتلطف للسؤال، كمن يقول: هل تستطيع أن تكلمني؟[3]، لكن لم يُذكر سبب حذف المضاف، وفي رأيي أن هذا الحذف مشعر بقرب عيسى من ربه، وسرعة استجابة دعائه، إلى درجة حذف لفظ السؤال نفسه، والله أعلم بمراد كلامه.

---

(١) ينظر: الفارسي، **الحجة**، ج٣، ص٢٧٣، ومكي، **الكشف**، ج١، ص٤٢٢، والزمخشري، **الكشاف**، ج٥، ص٥٣٦.

(٢) الفارسي، **المصدر** نفسه، ج٣، ص٢٧٣.

(٣) ينظر: الواحدي، **التفسير البسيط**، ط١، ٢٥م، (تحقيق محمد بن حمد المحيميد)، جامعة الإمام، الرياض، ١٤٣٠هـ، ج٧، ص٥٩٢، ومكي، **الكشف**، ج١، ص٤٢٢.

النتائج

- تبين أن الدلالات البلاغية للوجوه النحوية في القراءات المتواترة بتنوعها وتوافقها تدل على أن تلك القراءات جميها متواترة وأنها من عند الله تعالى.
- تظهر جانباً من البلاغة القرآنية، وتغني الدرس البلاغي عموماً لمن أراد الاستشهاد على الأساليب البلاغية.
- تفردت القراءات المتواترة بأن الكلمة الواحدة موضع التنوع القرائي تحمل غير دلالة، وهذا يعني أن القراءات أثراً في المعاني والتفسير، وليس لمجرد التسهيل على الأمة بطرائق الأداء المختلفة.
- الدراسة البلاغية للقرآن عامة، وللقراءات خاصة لها خصوصية مهمة من جهة الاطلاع على التفسير، وعلوم القرآن، وسائر العلوم الشرعية؛ لأن دلالة الآيات واسعة جداً، فتحتاج إلى هذه العلوم متضافرة لتحديدها وبيانها.
- التنبيه على أمر يغفل عنه غير قليل من الدارسين لبلاغة القرآن الكريم، وهو أن القرآن ليس مقصوراً على ما جاء في رواية حفص عن عاصم، وإن كان ترتيل جمهور أهل القرآن بها، إلا أنه ينبغي العناية بالتدبر في القراءات الأخرى؛ لأنها متواترة تواتراً لا يَقُل البتة عن تواتر رواية حفص عن عاصم.

قائمة المصادر والمراجع

١. الأنباري، أبو البركات عبدالرحمن بن محمد، (ت٥٧٧ هـ، ١١٨٢م)، **الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين**، ط١، ٢ج، تحقيق محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، صيدا، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م.

٢. بازمول، محمد بن عمر، **القراءات وأثرها في التفسير والأحكام**، ط١، ٢م، دار الميراث النبوي، الجزائر، ١٤٣٦هـ، ٢٠١٥م.

٣. البخاري، محمد بن إسماعيل، (ت٢٥٦هـ، ٨٧٠م)، **صحيح البخاري**، ط٣، ٦م، تحقيق د. مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

٤. البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر (ت٨٨٥هـ)، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، ط٢، ٨م، تحقيق عبدالرازق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

٥. الجرجاني، عبدالقاهر (ت٤٧١هـ، ١٠٧٨م)، **دلائل الإعجاز**، ط٣، ١م، تحقيق محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

٦. ابن الجزري، محمد بن محمد (ت٨٣٣هـ، ١٤٣٠م)، **النشر في القراءات العشر**، د. ط، ٢م، تحقيق علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، القاهرة، (د.ت).

٧. الجمل، محمد أحمد، **الوجوه البلاغية في القراءات القرآنية المتواترة**، ١م، ط١، دار الفرقان، عمان، ١٤٣٠ هـ، ٢٠٠٩م.

٨. ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جنى، (ت٣٩٢هـ، ١٠٠٢م)، **الخصائص**، ط١، ٣م، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة المصرية للكتاب، ١٣٧١هـ، ١٩٥٢م.

٩. **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**، ط٢، ٢م، تحقيق علي النجدي ناصف، وعبدالحليم النجار، وعبدالفتاح شلبي، المجلس الأعلى

للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

١٠. الحمُّوز، عبدالفتاح أحمد، **الحمل على الجوار في القرآن الكريم**، ط١، ج١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

١١. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت٧٤٥هـ، ١٣٤٤م)، **البحر المحيط**، د. ط، ١٠م، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

١٢. ابن خالويه، أبو عبدالله الحسين بن أحمد، (ت٣٧٠ هـ، ٩٨١م)، **إعراب القراءات السبع وعللها**، ط١، ٢م، تحقيق عبدالرحمن العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

١٣. الخطيب القزويني، محمد بن عبدالرحمن، (ت٧٣٩هـ، ١٣٣٨م)، **الإيضاح في علوم البلاغة**، تحقيق إبراهيم شمس الدين، ط٢، ١م، دار الكتب العلمية، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.

١٤. رضا، محمد رشيد، (ت١٣٥٤هـ، ١٩٣٥م)، **تفسير المنار**، ط١، ١٢م، تحقيق سمير مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

١٥. الزحيلي، وهبة مصطفى، (١٤٣٦هـ، ٢٠١٥م)، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، ط٢، ٣٠م، دار الفكر المعاصر، دمشق، ١٤١٨هـ، ٢٠٠٠م.

١٦. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله (ت٧٩٤هـ، ١٣٩٢م)، **البرهان في علوم القرآن**، ط١، ٤م، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٦هـ، ١٩٥٧م.

١٧. الزمخشري، جارالله أبو القاسم محمود بن عمر (ت٥٣٨هـ، ١١٤٤م)، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مطبوع بحاشيته شرح الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبدالله (ت٧٤٣هـ، ١٣٤٢م)،

فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)، ط١، ١٧م، تحقيق مجموعة من الباحثين، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، وحدة البحوث والدراسات، دبي، ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م.

١٨. السَّكَّاكي، يوسف بن أبي بكر (ت٦٢٦هـ، ١٢٢٩م)، **مفتاح العلوم**، ط٢، ١م، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

١٩. سيبويه، عمرو بن عثمان (ت١٨٠هـ، ٧٩٨م)، **الكتاب**، ط٣،٤ م، تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

٢٠. بنت الشاطئ، عائشة عبدالرحمن (١٤١٩هـ، ١٩٩٨م)، **الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق**، ط٣، ١م، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

٢١. الشنقيطي، محمد الأمين(ت١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م)،**أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، د. ط، ٩م، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ هـ، ١٩٩٥م.

٢٢. ابن أبي شيبة، عبدالله بن محمد، (ت٢٣٥هـ،٨٤٩م)، **المصنف في الأحاديث والآثار**، ط١، ٧م، (تحقيق كمال يوسف)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م.

٢٣. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (ت ٣١٠هـ، ٩٢٣م)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ط١، ٢٤م، تحقيق أحمد شاكر، ومحمود شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

٢٤. ابن عاشور، محمد الطاهر (ت١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م)، **تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**، د. ط، ٣٠م، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.

٢٥. عباس، فضل حسن(ت١٤٣٢هـ، ٢٠١١م)، **القراءات القرآنية وما يتعلق بها**، ط١، ١م، دار النفائس، عمّان، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٨م.

٢٦. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي(ت٥٤٢هـ، ١١٤٦م)،

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ط١، ٥م، تحقيق عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

٢٧. العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، (ت٦١٦هـ، ١٢١٩م)، **التبيان في إعراب القرآن أو إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن**، د. ط، ٢م، تحقيق محمد على البجاوي ، مكتبة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، (د.ت).

٢٨. الفارسي، أبو عليٍّ الحسن بن أحمد(ت٣٧٧ هـ،٩٨٧م)، **الحجة للقراء السبعة**، ط٢، ٧م، تحقيق بدر الدين قهوجي، وبشير جويجابي، دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت، ١٤١٣ هـ، ١٩٩٣ م.

٢٩. أبو الفرج الجوزي، عبدالرحمن بن محمد،(ت٥٩٧هـ، ١٢٠١م)، **زاد المسير في علم التفسير**، ط١، ٨م، تحقيق عبدالرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

٣٠. ابن قدامة، موفق الدين عبدالله بن أحمد المقدسي، (ت٦٢٠هـ، ١٢٢٣م)، **المغني**، د. ط، ١٠م، د. تح، دار القاهرة، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م.

٣١. مسلم، ابن الحجاج النيسابوري، (ت٢٦١هـ، ٨٧٥م)، **صحيح مسلم**، ط١، ٥م، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٥م.

٣٢. مكي، أبو محمد بن أبي طالب القيسي،(ت٤٣٧هـ، ١٠٤٦م)، **الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها**، ط٢،١م، تحقيق محيي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٣٥هـ، ٢٠١٤م.

٣٣. أبو موسى، محمد محمد، **البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري**، ط١، ١م، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

٣٤. ابن هشام، أبو محمد عبد الله بن يوسف، (ت٧٦١هـ، ١٣٦٠م)، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، ط١، ٧م، تحقيق د. عبد اللطيف الخطيب، دار التراث

العربي، الكويت، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

٣٥. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد(ت٤٦٨هـ، ١٠٧٦م)، **التفسير البسيط**، ط١، ٢٥م، تحقيق محمد بن عبد العزيز الخضيري، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٣٠هـ.

Sources and references

1) Anbari Abu Al Barakat Abdul Rahman bin Mohammed (AH 577- 1182 AD) Aliinsaf fl Masayil Alkhilaf Bayn Albasarilyn Walkufiiyn Fairness in matters of disagreement between the Basrians and the Kufis Achieveing Muhyiddin Abdul Hamid modern library of Sidah (AH433- 2012 AD).
2) Basmul Mohammed bin Omar Alqarra'at Wa'athariha fl Altafsir WalAihkam readings and their impact on interpretation and provisions T 1M 2 Dar Almirath alnabwi Algeria (AH 1436- 2015 AD).
3) Bukhari Mohammed bin Ismail (AH 256 - 870 AD) Sahih al-Bukhari T3 M6 Achieveing Dr Mustafa albagha Dar Ibn Kthyr Beirut (AH1470-1987 AD).
4) AlBekaa Burhanuddin Ibrahim bin Omar(AH 885) nazam aldarar fi tanasab Alayat Walsuwr T 2M 8 Achieveing Ebdalrzaq Almahdaa Dar Alkutub Aleilmia Beirut (AH1424- 2003 AD).
5) Aljuriani Abdulqahir (AH 471 - 1078 AD) Dalayil Alaiejaz T3 M 1 Achieveing Mahmoud Shaker Almadni Printing HouseCairo (AH 1413- 1992 AD).
6) Ibn Aljuzri Mohammed bin Mohammed (AH 833- 1430 AD) Alnashr fi Aqara'at Aleashr DTM2 Achieveing Ali Mohammed Al Dabbah Great commercial printing House Cairo (DT).
7) Aljamal Mohammed Ahmed Alwujuh Albalaghiat fi Alqara'at Alqurania Almutawatira M1T 2Faces rhetorical readings in the Koranic frequent Dar Al Furqan Amman (AH 1430- 2009 AD.
8) Ibn Jannah Abu al-Fath Usman ibn Jinnah (AH 392-1002 AD) Alkhasayis T1 M3 Characteristics Achieveing Mohammed Ali Ali Alnaggiar Egyptian Book Association (AH 1371- 1952 AD).
9) Almuhtasib fi Tabyin Wujuh Shiwadh Alqarra'at Walajidah walajidah eanha T2 M2 Achieveing Ali Al Najdi Nasef and Abdulhaleem Alnajjir and Abdulfattah Shalabi Defining the object of the readings and clarifying themT2 M2 Supreme Council for Islamic AffairsCairo (AH 1415- 1994AD).

10) Hamouz Abdel Fattah Ahmed Alhamal ealaa aljawar in the Holly QoranT1 G1 Al Rashid Library AL Riyadh (AH1405-1985 AD).

11) Abohaian al-Andalusi Mohammed bin Yuosuf (AH 745 1344 AD) Albahr Almuhit DT 10M Achieving Sadki Mohamed Jamil Dar Al Fikr Beirut (AH1420-2000AD).

12) Ibn Khaliwia Abu Abdullah Al Hussein Bin Ahmed(AH 370-981 AD) Aierab alqara'at alsbe waealalaha T1 T2 Express the seven readings and explain them Achieveing Abdul Rahman AlOthaimeen Al - Khanji Library Cairo (AH 1413- 1992 AD).

13) Khatib al-Qazwini Mohammed bin Abdul Rahman(AH 739-1338AD) Alaydah fi Eulum Albalagha Explanation in the science of rhetoric Achieve Ibrahim Shams El Din T2 M1 Dar Alkutub Aleilmia Scientific Book House(AH 1431-2010AD).

14) Reda Mohammed Rasheed (AH 1354- 1935AS) Tafsir Almanar T1 M12 Achieve Samir Mustafaa dar "iihya' alturath Arabi Revive Arab heritage Dar Beirut (AH1423-2002AD).

15) Al - Zahili and Wahba Mustafa (AH 1436-2015AD) Altafsir Almunir fi Aleaqidat wal Sharieat wal Mnhaj Explanation enlightening in the doctrine and Sharia and the curriculum T2 30M Dar Alfikr Almueasir Dimashq (AH1418-2000AD).

16) Zirkshi Badr al-Din Mohammed bin Abdullah(AH794-1392AD) Alburhan fi Eulum Alquran T1 4M Achieveing Mohamed Abi El Fadl Ibrahim El Babi El Halaby Cairo (AH1376-1957AD).

17) Al-Zamakhshari Jadallah Abu Al-Qasim Mahmoud bin Omar(AH538-1144AD) Alkishaf Ean Haqayiq Altanzil wa Euyun Al'Aqawil fl Wujuh Alttawił Printed in hashiat sharah altayby Sharaf al-Din Hussein bin Abdullah(AH743-1342AD) Futuh Alghayb fi Alkashf An Qunae (Alriyb (hashiat altayby Alkishaf) T1 17M Achieving a group of researchers Dubai International Award for the Holy Quran Research and Studies Unit DubaiAH1434-2013AD).

18) AI - Sakaki Yusuf bin Abi Bakr(AH626-1229AD) Miftah AlEulum T2 M 1 Achieving Naim Zerzour Dar Alkutub Aleilmia Scientific Book House

Beirut (AH 1407-1987AD)

19) Sebwayeh Amr Ben Othman(AH180-798AD) Alkitab T3 M4 Achieving Abd El Salam Haroun Al - Khansi Library Cairo(AH1408-1988AD)

20) bint al-Shati Aisha Abdel Rahman(AH1419-1998AD) Alaiejaz Albiani lil Qara'an t3 mtwa Masayil Ibn Al'azraq Dar Almaearif Cairo DT.

21) Shankity Mohammed Al – Amin(AH1393-1973AD) Adwa' Albayan fl Aydah Alquran Bil Alquran T9M Dar Alfiker Beirut (AH 1415-1995AD).

22) Abi Sheiba Abdullah bin Mohammed(AH 235-849AD) Almusanaf fl Allahadith walAthar T1M7 (Achieving kamal Yousef) Al - Rashed Library al Riyadh (AH 1409-1989AD).

23) Al-Tabari Abujaafar Mohammed bin Jarir(AH310-923AD) Jamie al Bayan ean tawil aa AlQuranti M24 AchievingAhmed Shaker, Mahmoud Sahker, muasasat alrisala Message institution Beirut (AH14202000AD)

24) Bin Ashur Mohammed Altahr(AH1393—1973AD) Tahrer Almaenaa Alsadid Watanwir Aleagl Aljadid min Tafsir Alkitab Almajid DT 30M Aldaar Altuwnisiat Llilnashr Tunisian Publishing House Tunisa1984 AD

25) Abbas Fadal Hasan(AH 1432-2011AD) Algara'at Alqurania Wama Yataealaq Biha T1M1 Quranic reading and related Dar Al Nafees Amman(AH1428-2008AD).

26) Ibn Attia Abu Mohammed Abdul Haq bin Ghalib AlAndalusi(AH542-1146AD) Almuharir Alwajiz fi Tafsir kitab Allah Aleazizt1 5M AchievingAbdel Salam Abdel Shafy Dar Alkutub Aleilmia Scientific Books House Beirut (AH1422-2001AD).

27) Akbari Abu 'Abu Albaqa' Abdullah bin al-Hussein (AH616-1219AD) Altabyan fl Aerab Alqara'an 'aw Amla' ma manna bihy Alrahman min wujuh al'aerab wa Alqarra'at fl Jmye AlQuran DTM 2 Achieving Mohamed Ali El Bejawy Library of Issa Al - Babi Al-Halabi Cairo DT.

28) Alfarsl Abu Ali al-Hasan ibn Ahmad (AH377-987AD) Alhujat Lilqara'at Alsabea T2 M7 Achieving Badr al-Din Kahouji and Bashir Guijabi Dar Almamun Lilturath Dimashq Dar Al - Mamoun Heritage Damascus Beirut (AH377-1993AD).

29) 'Abu Alfaraj Aljuzi Abdulrahman bin Mohammed(AH597-1201AD) Zad

Almuasir fi Eilm Altafsir T1M8 Achieving Easer augment in the science of interpretation AbdulRazaq Al Mahdy Dar Alkitab al Arbi Beirut Arabic Book House(AH1420-2000AD).

30) Ibn Qudaamah Muwaffaq al-Din Abdullah bin Ahmad al-Maqdisi(AH620-1223AD) Almaghnaa DT 10M Dth Cairo(AH1388 -1968 AD).
31) Muslim bin Hajjaj al - Nisabouri(AH261-875AD) Sahih Muslim T1 M5 Achieving Mohamed Fouad Abdel Baqi Dar 'Ihya' Alturath AlArabi Arab Heritage Revival House Beirut1995AD.
32) Makki Abu Mohammed bin Abi Taleb Al-Qaisi AH437-1046AD) Alkashf Ean Wujuh Algara'at Alsbe Waealalaha Wahajajihat1 M2 Achieving Mohieddin Ramadan Muasasat Alrisala Beirut (AH1435-2014AD) Revealing the faces of the seven readings and their arguments the message institution.
33) Abu Mousa Mohammed Mohamed albalaghat alqaraniat fa tafsir al Zamakhshary T1M1 Quranic rhetoric in the interpretation of Zamakhshary Wahba LibraryCairo (AH1408-1988AD).
34) Abu Hisham Abu Mohammed Abdullah bin Yusuf(AH761-1360AD) Maghnaa Allabayb Ean ktuib Alaearyb T1M7 Achieving Dr Abdul Latif Al Khatib Dar Alturath alArabi Alkuayt (AH1421-2000AD) Arabic Heritage House Al Kuwait
35) Wahidi Abu Hassan Ali bin Ahmed(AH468-1076AD) Altafsir AlbasitT1M25 Achieving Mohammed bin Abdul Aziz Al-Khudairi Simple explanation Imam Muhammad Bin Saud Islamic University alRiyadh1430AH.

أثر تنزيه الذات الإلهية في العدول عن أصل دلالة أبنية اللغة وتراكيبها

أ. د. خالد محمّد المساعفة(١)

د. عاطف عادل المحاميد(٢)

الملخص

اضطُرَّ علماءُ العربية وغيرهم من المفسرين وعلماء الكلام وأهل التأويل إلى توجيه بعض الاستعمالات الواردة في القرآن الكريم –ممّا يتعلق بالذات الإلهية أو بكلامه– على غير أصل المعنى الشائع في تراكيب اللغة وأبنيتها الصرفية؛ لأنّ حملها على ظاهر معانيها ودلالاتها الشائعة قد يفضي إلى الحرام الذي لا يصحّ على الله سبحانه، ولا يصحّ وقوعه منه. فاستخلاصُهم –مثلاً– معنى التَّوقُّع أو التّشكيك للحرف (قد) –إذا دخل على الفعل المضارع– لا يتّفق مع أفعال الحقّ وصفاته، في نحو قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ فلهذا رأوا أنَّ من الضرورة القول بدلالة هذا الحرف على معنى التّحقيق، خلافاً لأصل معناه السابق.

وفي هذه الدراسة وقفنا على أنماط من التأويل والتفسير التي تبيّن عدم التّوافق بين بعض القواعد النحويّة والصّرفيّة وأصول الاعتقاد المتعلّق بالذات الإلهية؛ بسبب إجراءِ التراكيب والأبنية على أصول معانيها وضوابطها المتنوعة؛ فلهذا صار كثير من القدماء إلى تنزيه الذات الإلهية مُتَّبعينَ –في الغالب– التفسير الذي يقدِّم هذا التنزيه على هذه الأصول والضوابط.

---

(١) أستاذ النحو والصرف المشارك/ جامعة الحسين بن طلال/ الأردن، معان.

(٢) أستاذ النحو والصرف المساعد/ جامعة الحسين بن طلال/ الأردن، معان.

The Impact of Divine Entity on the Abandon of the Original Meanings and Implications of Words and Structures

Prof. Khaled M. Masa'feh

Dr. Atef Almahameed

Al-Hussein Bin Talal University

Abstract

Linguists and interpreters of the verses of the Holy Quran are sometimes forced to abandon the original agreed-upon meanings denoted by some words and expressions related to Divine Entity of Allah and His words and to adopt new uncommon meanings that honor Allah's exaltedness. The reason underlying such attempts stemmed from the fact that the use of the original meanings and implications of such words and expressions would lead to committing an unforgiveable sin as such meanings don't glorify the words, knowledge and power of Allah. For instance, the original meaning associated with 'qad' when used with a present tense verb explicitly implicates 'dubiety', and this completely contradicts with Allah's words and deeds as in: "qad nara taqaluba wajhuka fi alsamaa" "We have ***certainly*** seen the turning of your face, [O Muhammad], toward the heaven." Accordingly, the use of the original meaning of qad 'may' doesn't sound in this context. For this reason, linguists and interpreters abandoned the original meaning denoted by 'qad' (may) and adopted a new one 'verily' or 'certainly' so as to both fit the context and honor Allah's words and deeds.

This study attempts to shed light on the interpretations and implications that illustrate the mismatch between the original meanings and interpretations of some words and syntactic structures and their meanings when associated with the belief in the Divine Entity. Findings explicitly show that traditional linguists and Holy Quran interpreters always favored the meanings that respect Allah's exaltedness over the original meanings denoted by such forms.

المقدّمة

تعدّدت أنواع المحظورات الدينية التي جرى تنزيه الذات الإلهية عنها في مؤلّفات اللغة والنحو والتفسير، فمنها ما يطالع في المصطلح المستعمل في النحو واللغة، كاستعمالهم مصطلح (العطف على التَّوهُّم) في وصف ما يقع في الشعر والنثر، وأمّا في وصف ما يكون مع الحقّ تعالى فيستعملون له مصطلح (العطف على المعنى)، ومنه ما ورد في قوله تعالى: ﴿رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ يقول أبو حيّان الأندلسيّ (ت٧٤٥هـ): "ونظيره في كلامه قوله تعالى: ﴿فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ﴾[١] يسمى هذا عطفاً على التوهّم، كأنّه قال: أصدقْ وأكنْ، ولا يريد التوهّم حقيقةً؛ إذ يستحيل على الله تعالى."[٢] وهو يعني جزم الفعل (أَكُنْ) عطفاً: "على ما قبله على تقدير إسقاط الفاء، وجزم أصدّق، ويسمى العطف على المعنى، ويُقال له في غير القُرآن العطف على التَّوَهُّم، وقيل عطف على محل الفاء، وما بعدها وهو أصدّق ومحله الجَزْم؛ لأَنَّه جَواب التحضيض ويجزم بإنْ مقدرة"[٣].

وإلى هذا الرأي ذهب عبدالقادر البغدادي (ت١٠٩٣هـ) عندما تناول بيت الأحوص اليربوعيّ:

مشائيم ليسوا مصلحين عشيرة ولا ناعبٍ إلّا ببَينٍ غُرابُها

يقول: "على أنّ ناعبٍ عطف بالجرّ على مصلحين المنصوب على كونه خبر ليس لتوهّم الباء، فإنّها تجوز زيادتها في خبر ليس، ويسمّى هذا في غير القُرآن

(١) المنافقون/ ١٠، والآية بتمامها: ﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ ما رَزَقْناكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلا أَخَّرْتَنِي إِلى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾.

(٢) الأندلسي، أبو حيان، **التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل**، ٥/ ١٩٨.

(٣) الأنصاري، ابن هشام، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، ١/ ٥٥٣.

العَطف على التوهمّ، وفي القُرآن العطف على المعنى"[١]. وقد صرّح السيوطي (ت٩١١هـ) بأنَّ الموجب للعدول عن مصطلح (العطف على التَّوَهُّم) في القرآن هو التّأدُّب[٢].

ولسنا نقصد في هذا الموضع الإحاطة بما قيل في مسألة العطف على التوهّم، واختلاف الآراء فيها، بل الغاية أن نقف على عدول بعض القدماء عن استعمال مصطلح (التوهّم) في الآيات المحمولة عليه إلى مصطلح (الحمل على المعنى) لما ذكروه من التنزيه والتأدّب مع الحقّ تعالى.

ومن المحظورات ما يكون بسبب دلالة الألفاظ المعجميّة التي يُصار إلى استعمالها في القرآن الكريم، كاستعمال الفعل (عجِبَ) في نحو قوله تعالى: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾[٣] فعلى قراءة (عَجِبْتُ) يكون العَجَب من الله سبحانه، وهذا لا يجوز على رأي فريق؛ لأنّ الله لا يعجبُ من شيء، والعجبُ يكون ممّن لا يَعلمُ. وقد رأى فريق آخر أنَّ العجب –وإن أسند إلى الله تعالى– فليس معناه منه كمعناه من العباد، بل هو منه على خلاف ما يكون من الآدميين، كما يختلف خداعه ومكره عمّا يقع منهم في قوله تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾ وقوله: ﴿وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾.[٤]

ومثل هذا التّباين في التَّفسير يُعزى في المقام الأول إلى اختلاف الفرق الإسلامية في المعتقد والتصوّر كما يتضح من قول النيسابوري (ت٤٦٨هـ): "قالوا: ولا يجوز العجب في وصف القديم كما يكون في وصف الإنسان؛ لأنّ العجب منّا

---

(١) البغدادي، عبدالقادر، **خزانة الأدب**، ٤/ ١٥٨.

(٢) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، **همع الهوامع**، ٣/ ٢٣١.

(٣) الصافات/ ١٢.

(٤) النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد، **التفسير البسيط**، ١٩/ ٢٥، ٢٦، والآيتان على الترتيب السابق من سورة الأنفال/ ٣٠، النساء/ ١٤٢.

إنما يكون إذا شاهدنا ما لم نُشاهد مثله، ولم نعرف سببه، وهذا منتفٍ عن القديم سبحانه وتعالى، وهذا مذهب المعتزلة. ومذهبُ أهل السنة أن العجب قد ورد مضافاً إلى الله في كثير من الأخبار... والعجب الذي ذكروا أنّه لا يجوز في وصف الله لا نجوّزه نحن، ولكن من حيث اللفظ قد ورد العجب في وصفه"[١].

وفي غير مُؤلَّف من مؤلّفات اللّغة والتفسير نجد ردّاً لبعض المحظورات؛ تأسيساً على المذهب الدينيّ الاعتقاديّ الذي اصطنعه مؤلفوها، ففي كتاب ابن جنيّ (الخصائص) مبحثٌ وسمه بـ "باب فيما يؤمنه علم العربيّة من الاعتقادات الدينيّة" يظهر فيه مسلكه الاعتزالي في تنزيه الحقّ تعالى، بتخليص تراكيب اللغة ودلالة ألفاظها من شبهات الحرام التي لا تليق بالله تعالى[٢].

وقد توسع الزمخشري (ت٥٣٨هـ) في تفسيره (الكشاف) في تخريج مسائل كثيرة بما يتّفق مع هذا المسلك الاعتقاديّ، ومن بعدُ صار ما أُخذ به في هذا التفسير موضوعاً لبعض الدّراسات الحديثة، كدراسة مهند الجبالي الموسومة بـ: "أثر الاعتزال في توجيهات الزمخشري اللّغوية والنّحويّة في الكشاف". وهي رسالة دكتوراة نوقشت في جامعة اليرموك سنة ٢٠٠١م.

وأمّا ما تناولته دراستنا فيتّفق مع عموم نظر القدماء إلى المحظور الذي مصدره دلالة أبنية اللغة وتراكيبها، بغض الطرف عن الاختلاف المذهبيّ والمعتقد الدينيّ؛ فصار من مقتضيات تنزيه الذات الإلهية صرفهم الدلالة الظاهرة للأبنية والتراكيب إلى معنى ينأى بها عن شبهة الحرام، ويتّفق مع مقاصدهم.

ولم يكن القصد استيفاء جميع المسائل التي يطالع فيها هذا النوع من التنزيه، أو استيفاءَ عموم التأصيل النحويّ والصرفيّ الذي ظهر في العربية؛ بسبب

(١) النيسابوري، المصدر السابق، ١٩/ ٢٧.

(٢) ابن جني، أبو الفتح عثمان، **الخصائص**، ٣/ ٢٤٨–٢٥٧.

المســـائل الدينية والاعتقادات المذهبية المختلفة، فالذي تناولته الدراســـة يدور في محور بعض المسائل النحويّة والصرفيّة التي تبيّن مناهج القدماء في هذا النوع من التنزيه من قبيل: دلالة (كان) على الاستمرار أو الانقطاع، واستعمال (عسى) بين الطمع واليقين، و(لعلّ) بين التّرجي والتّحقيق، ودلالة الحرف (قد) مع الفعل المضـــارع على التحقيق أو التشـــكيك، والحال بين التنقُّل والثبوت، ودلالة صـــيغة (فعّال) على المبالغة أو النَّسَب، وصرف معنى التعجب عن صيغ التعجب القياسيّة (ما أفعلَ) و(أفعلْ بـــ) في غير موضع من الآيات الكريمة، وزيادة الهمزة في وزن (أفعلَ) ودلالتها على التّحقيق أو المصـــادفة، والعدول باســـم التفضـــيل من معنى المفاضلة إلى الوصفيّة. وكان دافعنا إلى تناول هذه الموضوعات ما رأيناه من أنّها لم تُفرد بمؤلَّف جامع أو دراسة خاصّة بها لدى القدماء والمحدثين.

وارتأينا نسق هذه الموضوعات في مبحثين، تناولنا في الأول مسائل التنزيه في التراكيب النحويّة، وتناولنا في الثاني مسائل التنزيه في دلالة الأبنية الصرفية.

وتقوم هذه الدّراسـة على منهج تحليليّ يتّكئ على تبيين أصـل القاعدة التي انطلق منها النّحاة والمفســرون، وبيان تأويلهم المعاني المخالفة لأصـــول قواعدهم النحوية والصرفية، ومذاهبهم الاعتقاديّة.

المبحث الأول: مسائل التنزيه في التراكيب النحويّة

١. دلالة (كان) على الاستمرار أو الانقطاع

اختلفت مذاهب النّحويين والمفســـرين في دلالة الفعل الناقص (كان) على الاســـتمرار أو الانقطاع في نحو قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾ و﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ و﴿وَكَانَ اللهُ سَـمِيعاً بَصِـيراً﴾[١]. وقد جاءت آراؤهم في توجيه

(١) الآيات على الترتيب السابق من سورة النساء/ ١٧، ٢٣، ١٣٤.

هذه الآيات وما يشبهها على النحو الآتي:

أ. دلالة (كان) على الماضي والانقطاع:

ذكر أبو حيّان الأندلسي أنّ (كان) تدلّ على الزّمان الماضي المنقطع كسائر الأفعال الماضية[١]. ونقل ناظر الجيش (ت٧٧٨هـ) عن ابن عصفور أنَّ الانقطاع هو رأي الجمهور، في مثل قولهم: كان زيد قائماً، يقول: "إذا قلت: كان زيد قائماً فإنّ قيام زيد كان فيما مضى وليس الآن بقائم، وهذا هو الصحيح، بدليل أن العرب إذا تعجبت من صفة هي موجودة في التعجب منه في الحال قالت: ما أحسن زيداً، فإذا قالت: ما كانَ أحسنَ زيداً، كان التعجب من الحسن فيما مضى، وهو الآن ليس كذلك"[٢]. وعلى هذا جاء قول السيوطي: "الأَصل فيها أَن يدلّ على حُصول ما دخلت عليه فيما مضى معَ انقِطاعه"[٣].

وأمّا ما يوجب الانقطاعَ فهو وضْعُ اللغة أفعالها المختلفة للدلالة على تمايز الأزمنة، وما يترتّب عليه من وجوب انقطاع دلالة الفعل الماضي منها بالضرورة، يقول ناظر الجيش: "ولا يعقل كون الفعل الماضي لا يدل على انقطاع؛ فإنّ وضْعه أن يدل على وقوع مدلوله في زمن ماضٍ، ولو لم يدلّ على الانقطاع لم يتميّز الحال عن غيره هذا في غير كان، وأما كان فلا شكّ أن حكمها حكم الأفعال الماضية لكن استعمالها في موضع يقتضي الدوامَ والاستمرار أوجبَ الخلاف فيه بخصوصه. والصحيح أن حكمها حكم غيرها من الأفعال الماضية"[٤].

واجتهد بعض القدماء في حمل دلالة (كان) في الآيات الســـابقة على

---

(١) الأندلسي، أبو حيان، **ارتشاف الضّرب من لسان العرب**، ٣/ ١١٨٤.

(٢) ناظر الجيش، محمد بن يوسف، **تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد**، ٣/ ١١٥٥.

(٣) السيوطي، همع الهوامع، ١/ ٤٣٧.

(٤) ناظر الجيش، **تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد**، ٣/ ١١٥٤.

الانقطاع باعتبار انقطاع أفعال البشـــر، وقد ذهب إلى هذا الرأي السّـــيرافيّ (ت٣٦٨هـ) في توجيهه قوله تعالى: ﴿وكانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾، يقول: "وقد يحتمل أنْ يكون في تأويل المنقطع، ومعناه: ما وقع عليه العلم والحكمة، لا العلم والحكمة، كما قال الله تعالى: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ المُجاهِدِينَ مِنْكُمْ﴾ والمعنى: حتى يجاهد المجاهدون منكم ونحن نعلمهم"(١).

وقد بيّن الزركشي (ت٧٩٤هـ) رأي السيرافي السابق بقوله: "قال السِّيرافِيُّ: قد يرجِعُ الانقِطاعُ بالنِّسبة للمغفورِ لهم والمرحومينَ، بمعنى أَنّهم انقَرَضوا فلم يبقَ مَن يُغْفَرُ له ولا مَن يُرْحَمُ؛ فتنقَطِعَ المغفِرةُ والرحمة، وكذا: ﴿وكان الله عليماً حكيماً﴾ ومعناه الانقِطاع فيما وقَعَ عليه العِلمُ والحِكْمةُ، لا نفسَ العِلمِ والحِكمة. وفيه نظَرٌ"(٢). ونقل عن الصّفّار علة حملها –لدى بعض النحاة– على الاستمرار والدوام خلافاً لأصل دلالتها؛ بسبب قياسهم لها على استمرار دلالتها في قولِه تَعالى: ﴿وكانَ اللَّهُ غفوراً رحيماً﴾، وصرّح بأنَّ هذا: "يتخَرَّجُ على أَنَّه جَوابٌ لمَنْ سَأَلَ: هل كان اللَّهُ غفوراً رَحيماً"(٣).

ونقل الزجاج (ت٣١١هـ) عن بعض النحويين ما يبيّن دلالة (كان) والأفعال الماضية على الحال والاستمرار إذا كانت من الله سبحانه، ودلّ السّياقُ على أنَّ المقصود هو الاستمرار، يقول: "وقال قوم من النحويين كان و(فعَلَ) من اللَّه بمنزلة ما في الحال، فالمعنى –والله أعلم– واللهُ عفوّ غفور... وصاحب هذا القول له من الحجة قولنا: غفَرَ اللهُ لفُلانٍ، بمعنى ليغفر اللَّه له؛ فلما كان في الحال دليل على الاستقبال وقع الماضي مُؤدّياً عنها استخفافاً؛ لأنّ اختلاف ألفاظ الأفعال إنما وقع لاختلاف الأوقات، فإذا أُعْلِمت الأحوال والأوقات استُغني بلفظ بعض الأفعال عن

---

(١) السّيرافي، أبو سعيد، **شرح كتاب سيبويه**، ١/ ٢٩٦، والآية من سورة محمد/ ٣١.

(٢) الزّركشي، بدر الدّين محمّد بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، ٤/ ١٢٦.

(٣) الزّركشي، المصدر السابق، ٤/ ١٢٥.

لفظ بعض"[١].

ونقل الزّركشيّ آراء مختلفة في توجيه دلالة (كان) بما يتّفق مع تنزيه الذات الإلهية، منها قول بعضهم بأَنَّ (كان) حيث استُعمِلت في صفات الله فهي مسلوبةُ الدَّلالةِ على الزَّمان، وقد اختار هو رأي الزَّمخشرِيِّ، وهو أَنَّ كان تُفيدُ اقترانَ معنى الجملةِ الَّتي تليها بالزَّمَنِ الماضِي لا غيرَ، ولا دلالةَ لها على انقِطاعِ ذلك المعنى، ولا على بقائه بل إن أفاد الكَلام شيئاً من ذلك كان لدليلٍ آخَرَ[٢].

وذهب إلى أنَّ الإخبار بـ(كان) عن صفات الله الذاتية يقتضي دوام هذه الصفات، يقول: "فحيث وقع الإخبار بكان عن صفة ذاتيّة؛ فالمراد الإخبار عن وجودها، وأنها لم تفارق ذاته... وإنّما معناها ما ذكرناه من أزليّة الصّفة، ثمّ تستفيد بقاءها في الحال وفيما لا يزال بالأدلّة العقليّة، وباستصحاب الحال."[٣] وهذا ما ينطبق -أيضاً- على الصفات الذاتية للبشر، يقول: "وحيث أخبَرَ بها عن صِفات الآدَمِيّينَ فالمُرادُ التَّنبيهُ على أنَّها فيهم غَريزةٌ وطَبيعةٌ مركوزةٌ في نفسِه نحو: ﴿وَكَانَ الإنسَانُ عَجُولاً﴾"[٤].

وأمّا الإخبار بكان عن صِفات فِعْلِيَّةٍ تتعلق بالذات الإلهية فقد بيّنه الزركشي بقوله: "وحيثُ وقَعَ الإخبارُ بها عن صِفةٍ فِعْلِيَّةٍ فالمُرادُ تارَةً الإخبارُ عن قُدْرَتِه عليها في الأَزَلِ، نحو: كانَ اللَّهُ خالِقاً ورازِقاً ومُحْيِياً ومُمِيتاً، وتارَةً تَحْقيقُ نِسْبَتِها إليه، نحوَ: ﴿وَكُنَّا فاعلين﴾ وتارَةً ابتِداءُ الفِعْلِ وإِنْشاؤُه، نَحْوَ: ﴿وَكُنّا نحنُ الوارثينَ﴾ فإِنَّ الإِرْثَ إِنَّما يكونُ بعدَ مَوْت المُوَرِّثِ، واللَّهُ سبحانَه مالِكُ كُلِّ شيءٍ على الحقيقةِ من قبلُ

(١) الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السّري، **معاني القرآن وإعرابه**، ٢/ ٩٥، ٩٦.

(٢) الزّركشي، المصدر السابق، ٤/ ١٢١، ١٢٢.

(٣) الزّركشي، المصدر السابق، ٤/ ١٢٣.

(٤) الزّركشي، المصدر السابق، ٤/ ١٢٤، والآية من سورة الإسراء/ ١١.

ومن بعدُ." وأمّا مع أفعال البشر فإنّها تفيد اقتِرانِ مضمون الجملةِ بالزَّمان، يقول الزركشي: "وحيثُ أَخبَرَ بها عن أَفعالِهم دَلَّت على اقتِران مضمون الجملةِ بالزَّمان، نحوَ: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يسارعون في الخيرات﴾"[١].

ب. أثر القرائن في دلالة (كان) على الاستمرار أو الانقطاع

رأى بعض القدماء أنّ دلالة (كان) على الاستمرار أو الانقطاع تقوم على الدلائل والقرائن، فالزّمخشريّ يذكر أنّها تفيد اقتران معنى الجملة التي تليها بالزّمن الماضي لا غير على سبيل الإبهام، ولا دلالة لها في نفسها على انقطاع ذلك المعنى ولا بقائه، بل إن أفاد الكلام شيئاً من ذلك كان لدليل آخر أو قرينة خارجيّة[٢]. وكذا ذكر ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) أنَّ الاستمرار في مثل الآيات السابقة مستفاد من قرينة وجوب الصفات لله تعالى[٣]. وقد نص الأستراباذي (ت٦٨٦هـ) على هذه القرائن العقلية بقوله: "وذهب بعضهم إلى أنَّ (كان) يدل على استمرار مضمون الخبر في جميع زمن الماضي، وشبهته قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ وذهل عن أنَّ الاستمرار مستفاد من قرينة وجوب كون الله سَمِيعاً بَصِيراً، لا من لفظ كان"[٤].

ونقل ناظر الجيش عن ابن مالك دلالتها على عدم الانقطاع في صفات الله بما وسمه بـ: "الأدلة الخارجية"، يقول: "كان تدل على الزمان الماضي المنقطع وكذلك سائر الأفعال الماضية. ومن يعقل حقيقة المعنى لم يشكّ في الدلالة على

---

(١) الزّركشي، المصدر السابق، ٤/ ١٢٤، والآيات على الترتيب السابق من سورة الأنبياء/ ٧٩، القصص/ ٥٨، الأنبياء/ ٩٠.

(٢) انظر: الزّمخشري، جار الله محمود، **الكشّاف**، ١/ ٣٠٧، والزّركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ٤/ ١٢٢.

(٣) ابن الحاجب، جمال الدّين بن عثمان، **الكافية في النّحو**، ٢/ ٢٩٣.

(٤) الأستراباذي، رضي الدين، **شرح كافية ابن الحاجب**، ٤/ ١٨٢.

الانقطاع لكن مثل قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾ وإن دلَّ على عدم الانقطاع فإنّما عُلم ذلك من حيث إن هذه الصفة ثابتة في الأزمان كلّها بأدلة خارجية، لا من حيث وضع اللفظ"[١].

ت. مجيء كان بمعنى (لم يزل) و(لا يزال)

ومع ذكرهم القرائن الموجبة لعدم الانقطاع نرى مَن يذكر –أيضاً– مجيء (كان) مرادفةً لمعنى (لم يزل) و(لا يزال) في وجوب الاستمرار، على نحو قول ابن مالك (ت٦٧٢هـ): "والأصل في كان الدّلالة على دوام مضمون الجملة إلى زمن النّطق بها دون تعرض لانقطاع، ولذا قيل في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ على كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾[٢]، أي لم يزل على كلّ شيء قديراً... فإن قُصد الانقطاع جيء بقرينة، كقوله تعالى: ﴿إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ﴾"[٣].

وذكر السّيوطيّ أنّ الأصل في (كان) أن تدل على حصول ما دخلت عليه فيما مضى مع انقطاعه، وهو الأكثر في استعمالها، إلاّ أنّها تأتي دالةً على الدوام بمرادفة (لم يزل)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾، أي: لم يزل متّصفاً بذلك[٤].

وقد ردّ الزَّركشي رأي مَن يقول بأنّها بمعنى (ما زال) بقوله: "فحيث وقع الإخبار بكان عن صِفةٍ ذاتِيّةٍ فالمُرادُ الإخبارُ عن وُجودِها، وأَنَّها لم تُفارِقْ ذاتَه؛ ولهذا يُقَرِّرُها بعضُهم بما زالَ؛ فِراراً مِمّا يسبِقُ إلى الوَهْمِ إن كانَ يُفيدُ انقِطاعَ المُخْبَرِ به عن الوُجودِ، لقولِهم دخَلَ في خبَرِ كانَ، قالوا: فكان وما زال مَجازانِ يُسْتعمَلُ

---

(١) ناظر الجيش، **تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد**، ٣/ ١١٥٥.

(٢) الأحزاب/ ٢٧.

(٣) ابن مالك، جمال الدّين محمد، **شرح التّسهيل**، ١/ ٣٤٥، والآية من سورة آل عمران/ ١٠٣.

(٤) السّيوطي، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، ١/ ٤٣٧، ٤٣٨، والآية من سورة النساء/ ١٣٤.

أَحدُهما في معنى الآخَرِ مجازاً بالقَرينةِ، وهو تكَلُّفٌ لا حاجةَ إِليه، وإِنَّما معناها ما ذكرناه مِن أَزَلِيّة الصِّفةِ، ثُمَّ تستفيدُ بَقاءَها في الحال، وفيما لا يزالُ بالأَدِلّة العَقلِيّة وباستِصحابِ الحال"[١].

وذهب المستشرق هنري فليش إلى أنَّ لكان دلالةً مطلقة على الدوام في نحو قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾[٢] يقول: "كان(être) هي الحدث بأتمّ معنى الكلمة (L'actio par Excellence) إنه كذلك، أي: كون الله عليماً حكيماً في حاضر أبدي(Éternel Présent)، وكان بصيغة الماضي هي الكيفية التي تعبر عن هذا الوجود الديناميكي الذي لا بداية له ولا نهاية ولا تغير، والذي هو باستمرار حاضر "[٧].

والذي نأخذ به –بعد عرض الآراء السابقة– هو أنَّ (كان) من الأفعال الدالّة على الانقطاع، كبقية الأفعال الماضية، وأمّا ما يصرفُ دلالتَها إلى الدوام في نحو قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ فهو استصحاب الحال والدليل العقلي أو النقليّ الذي يبيّن أنَّ الله سَميع بَصير في جميع الأحوال والأزمنة.

٢. عسى بين الطمع والرجاء واليقين

تعد (عسى) –وفق تصنيف النّحاة– من أفعال المقاربة التي تعمل عمل كان، ومعناها في أصل الوضعِ الإشفاقُ والطّمَع[٣]. وهي من الأفعال التي لا تتصرّف، وتكون للرجاء والطمع في المحبوب، وللإشفاق في المكروه، وقد اجتمعا

---

(١) الزّركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ٤/ ١٢٣.

(٢) النساء/ ١٥٨.

(٧) نقلاً عن سعيد هادف، **وكان الله عليماً حكيماً (دراسة لغوية تحليلية لفعل الكينونة)**، مجلة العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، جامعة باتنة، العدد٣، ١٩٩٥م، ٦١-٦٢.

(٣) سيبويه، عمرو بن عثمان، **الكتاب**، ٤/ ٢٣٣.

في قوله تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾[١]، وقد نصّ أبو حيّان الأندلسي على أنَّ عسى في هذه الآية للتَّرَجِّي، وأنَّ مجيئها لهذا المعنى: "هو الكثيرُ في لِسان العَرَب"[٢].

وبيّن كثير من القدماء دلالة (عسى) في الاستعمال القرآني، فثمة مَن يقول بأنّها واجبة تفيد معنى التّحقيق حيثما وردت في القرآن؛ لأنَّ الطمع والرّجاء لا يصحّ من الله، وأخذ أصحاب هذا الرأي بقول عبدالله بن عباس: "حيثما وردت كلمة عسى في القرآن الكريم فهي واجبة"[٣]. واستثنوا من ذلك موضعين وردت فيهما غيرَ دالّةٍ على الوجوب واليقين، وهما قوله تعالى: ﴿عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحمَكم﴾[٤]. التي نزلت في يهود بني النضير، فما رحمهم الله، بل أوقع عليهم العقوبة، بمقاتلة النبيّ –صلىّ الله عليه وسلّم– لهم. وقوله تعالى: ﴿عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا﴾[٥]، فلم يتحقق التّبديل بل لازمْنَه –عليه السّلام– حتى توفّاه الله[٦].

وذهب الزّجاج إلى أنَّ عسى تدلّ على التّرجي، وما أمر الله به أن يرجّى، فبمنزلة الواقع، كذلك الظّنّ بأرحم الرّاحمين[٧].

ومن القدماء من يقول بأنّ (عسى) من الله واجبة دالّة على اليقين

---

(١) البقرة/ ٢١٦.

(٢) الأندلسي، أبو حيّان، **البحر المحيط**، ٢/ ٣٨٠.

(٣) ينظر: ابن الحاجب، **الكافية في النّحو**، ٢/ ٣٠٢. والأندلسي، أبو حيّان، **البحر المحيط**، ٢/ ١٤٤، **السمين الحلبي**، ٢/ ٣٨٨.

(٤) الإسراء/ ٨.

(٥) التّحريم/ ٥.

(٦) انظر: الأنباري، محمّد بن القاسم، **الأضداد**، ٢٢، ٢٣، الزّركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ٤/ ٢٨٩.

(٧) الزّجاج، **معاني القرآن و إعرابه**، ٢/ ٩٥.

والتحقيق، ومن العباد ظنّ وطمع وإشـفاق[1]. وقد أفضـــى هذا الرأي إلى كونها من ألفاظ التضـــادّ؛ لقول ابن الأنباري (ت٣٢٨هـ): "وعســـى لها معنيان متضـــادّانِ: أَحدهما الشّكّ والطّمَع، والآخر اليقين، قال الله عزَ وجلّ: ﴿وعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾، معناه: ويقين أَنَّ ذاك يكون. وقالَ بعض المفسِّـــرين: عســـــى في جميع كتاب اللـه جلّ وعزّ واجبـة. وقـالَ غيره: عســـــى في القرآن واجبـة إلاَّ في موضعين... وقال تميم بن مقبل في كون عسى إيجاباً:

ظَنّي بهم كعَسى وهُمْ بتَنوفةٍ يتنازعـون جـوائـزَ الأَمْثـــال

أَراد: ظَنّي بهم كيقين"[2].

وقد ردّ الأصمعيُّ (ت٢١٦هـ) دلالتَها على اليقين في هذا البيت؛ لقول ابن منظور: "قال ابنُ بَرّيٍ: هذا قولُ أَبي عُبَيْدةَ، وأَمّا الأَصمعيّ فقالَ: ظَنّي بهم كعسى أَي: ليس بثَبْتٍ كعسى، يُريدُ أَنّ الظَّن هُنا وإنْ كانَ بمعنى اليقينِ فهو كعسى في كونِها بمعنى الطَّمَعِ والرَّجاءِ"[3].

وصرَف الراغب الأصفهانيّ (ت٥٠٢هـ) دلالتها إلى رجاء البشر وطمعهم، ونفيه عن الله تعالى، وفي ذلك ردٌّ على مَن يرى أنّها من الله تفيد اللزوم، يقول: "وكثير من المفسّرين فسّروا لعلّ وعسى في القرآن باللّازم، وقالوا: إنّ الطّمع والرّجاء لا يصحّ من الله، وفي هذا منهم قصورُ نظرٍ، وذاك أنّ الله تعالى إذا ذكر ذلك يذكره ليكون الإنسان منه راجياً، لا لأنْ يكون هو تعالى يرجو، فقوله: ﴿عَسى رَبُّكُمْ

(١) الزّركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ٤/ ١٥٩.

(٢) الأنباري، **الأضداد**، ٢٢، ٢٣.

(٣) ابن منظور، جمال الدّين محمّد بن مكرم، **لسان العرب**، (عسا)، ١٥/ ٥٥.

أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ﴾ [١]، أي: كونوا راجين"[٢].

وممّا سبق ظهر أثر تنزيه الذات الإلهية في توجيه العلماء لدلالة (عسى)، بعد أن اتفقت الآراء على نفي صفة الطمع والإشفاق والتّرجي عن الله سبحانه، فهذه المعاني تقع لمن لا يعرف العواقب، ولمّا كانت معرفتها لا تخفى على الله تعالى، فقد صرف العلماء دلالتها إلى الوجوب والتّحقيق، تنزيهاً له. وهذا التنزيه حاصل حين صار معناها الوجوب في حقّ الله أينما وردت في القرآن الكريم، أو حين صار المقصود بها ما يرجوه المخاطبون ويطمعون فيه.

٣. لعلّ بين التّرجي والتّحقيق

لعلَّ من الحروف الناسخة التي تعمل عمل (إنَّ)، ولها جملة من المعاني التي ذكرها المراديّ (ت٧٤٩هـ)، كالترجي –وهو أشهر معانيها وأكثرها– والإشفاق، والتعليل، وهو معنى أثبته الكسائي والأخفش، وحملا على ذلك ما في القرآن من نحو قوله تعالى: ﴿لعلكم تشكرون﴾، أي: لتشكروا، وتأتي للاستفهام، وهو معنى قال به الكوفيون، وتبعهم ابن مالك، وجعل منه: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى﴾[٣]، ومن معانيها المنقولة عن الفراء الشكّ[٤].

واستعملت (لعلّ) بكثرة في مواضع مختلفة من القرآن الكريم، نحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ و﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ و﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ

---

(١) الأعراف/ ١٢٩.

(٢) الأصفهاني، الراغب، **المفردات في غريب القرآن**، ٥٦٦.

(٣) عبس/ ٣.

(٤) المرادي، الحسن بن قاسم، **الجنى الداني في حروف المعاني**، ٥٧٩-٥٨٢.

بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [١] و﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[٢].

وقد ذهب المفسـرون والنحاة في توجيه هذه الآيات وما يشـبهها مذاهبَ مختلفة، فمنهم من ذكر أنّ (لعلّ) تفيد الطمع والرّجاء، ويصـرف ما جاء من ذلك في كلام الله –سبحانه– إلى المخاطبين[٣]. وعلى ذلك وجّه المبرّد (ت٢٨٥هـ) قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾[٤] يقول: "ولعلَّ إنَّما هي للترجّي، ولا يُقال ذلك لله، ولكن المعنى –والله أعلم– اذهبا أَنتما على رجائكما، وقولا القول الّذي ترجوان به ويرجو به المخلوقون"[٥].

وقد بيّن الزركشي موجب صرفها إلى المخاطبين دون الله تعالى، يقول: "لعَلَّ تجيءُ لمعانٍ، الأَولُ: للتَّرجّي في المحبوبِ، نحو: لعلَّ اللَّهَ يغفِرُ لنا، وللإِشفاقِ في المكروه، نحو: لعلَّ اللَّهَ يغفِرُ للعاصِي، ثُمَّ وردَت في كلامِ مَنْ يستحيلُ عليه الوَصْفانِ؛ لأَنَّ التَّرَجّيَ للجَهْل بالعاقِبةِ، وهو مُحالٌ على اللَّهِ، وكذلك الخَوْفُ والإشْفاقُ، فمنهم مَنْ صرَفَها إلى المُخاطَبينَ، قال سيبويهِ في قوله تعالى: ﴿لعله يتذكر أو يخشى﴾ معناه كونا على رَجائِكما في ذِكْرِهما، يعني أَنَّه كلامٌ منظورٌ فيه إلى جانِبِ مُوسى وهارونَ عليهما السَّلامُ؛ لأَنَّهما لم يكونا جازِمَينِ بعَدَمِ إيمانِ فِرْعَونَ"[٦].

وثمة مَن يقول بأنَّ معنى الطمع من الله تعالى بمنزلة الوجوب، وقد نقل الزركشي هذا الرأي عن الزّمخشريّ وبعض المفسرين، يقول: "قال الزّمخشريّ وقد

(١) والآيات على الترتيب السابق من سورة البقرة/ ٥٢، ٥٣، ٦٣.

(٢) الآيتان على الترتيب السابق من سورة آل عمران/ ١٣٢.

(٣) ينظر: سيبويه، **الكتاب**، ٢/ ١٤٨، ٤/ ٢٣٣.

(٤) طه/ ٤٤.

(٥) المبرّد، محمد بن يزيد، **المقتضب**، ٤/ ١٨٣.

(٦) الزّركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ٤/ ٣٩٢.

جاءَت على سَبيلِ الإطماعِ في مَواضِعَ من القُرْآنِ؛ لكِنَّه كَريمٌ رَحيمٌ، إذا أَطمَعَ فعَلَ ما يُطمِعُ لا مَحالةَ، فجرى إطماعُه مجرى وعْدِه؛ فلهذا قيلَ إنَّها من اللَّهِ واجِبةٌ. وهذا فيه رائِحةُ الاعتِزالِ في الإيجابِ العَقْلِيّ، وإنَّما يحسُنُ الإطْماعُ دونَ التَّحْقِيقِ كيلا يتَّكِلَ العِبادُ، كقَولِه تعالى: ﴿يا أيها الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عسى ربكم أن يكفر عنكم﴾ وقال الرّاغِبُ: لعلَّ طَمَعٌ وإشْفاقٌ. وذكَرَ بعضُ المُفَسِّرينَ أَنَّ لعلَّ من اللَّهِ واجِبةٌ... وقالوا إنَّ الطَّمَعَ والإشفاقَ لا يَصِحُّ على الله تعالى"[1].

وفريق آخر من النّحاة يذهب إلى أنّ لعلّ في القرآن استعملت للتعليل بمعنى (كي)، ومنهم السيرافيّ الذي نصّ على هذا الرأي بقوله: "ومن ذلك أن لعلّ يستعمله المستعملُ منّا عند الشكّ، وإذا جرى في كلام الله، فإنّما هو بمعنى كي، وكي يقع بعدها الفعل الذي هو غرض ما قبله كقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[2] معناه: كي تفلحوا. فالفلاحُ هو الغرضُ الذي من أجله أمرهم بالتوبة. ومثل هذا كثير"[3]. وقد أخذ بهذا الرأي ابن يعيش أيضاً، يقول: "إلّا أنّها إذا وردت في التنزيل، كان اللفظ على ما يتعارفه الناس، والمعنى على الإيجاب، بمعنى (كي) لاستحالة الشكّ في أخبار القديم –سبحانه– فمن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[4] أي: كي تتّقوا... وكذلك قوله تعالى: ﴿وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[5] معناه:

---

(١) الزّركشي، المصدر السابق، ٤/ ٣٩٢، ٣٩٣.

(٢) النور/ ٣١.

(٣) السيرافي، **شرح كتاب سيبويه**، ١/ ٣٥٥.

(٤) البقرة/ ٢١ .

(٥) الحج/ ٧٧.

كي تفلحوا، أي: من عمل بالطاعة، وانتهى إلى أوامر الله كان الفلاح مرجوّاً له"[١].

وعلى ما تقدم ظهر لنا أثر تنزيه الذات الإلهية في توجيه القدماء لدلالة (لعلّ)، فقد اتّفقت آراؤهم -في الغالب- على نفي دلالة الترجّي والإشفاق والطّمَع عن الله عزّ وجلّ؛ فصرَفوا معناها إلى الوجوب الذي يناسب مراد الله تعالى من استعمالها، أو أنّها جاءت للتعليل بمعنى (كي)، أو بكون أصل معناها لازماً للمخاطبينَ في أيّ موضع استُعملت في القرآن الكريم.

والأظهر أنّ معنى (لعلّ) يلزم المخاطبين على أيّ وجه أدير معناها في الاستعمال القرآني.

٤. دلالة (قد) بين التحقيق وغيره من المعاني

يختصّ الحرف (قد) بدخوله على الفعل الماضي والمضارع، وقد بين المراديّ معانيه الثلاثة مع الماضي، فأحدها التّوقع في الأشياء المُرتقبة نحو: قد قامت الصّلاة، وثانيها تقريب زمنه من زمن الحال، وجعْله خبراً منتظراً، نحو: قد ركب الأميرُ، وأمّا المعنى الثالث فهو التّحقيق: وهو أكثر ما يُستعمل له، نحو قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾[٢] وأمّا مع المضارع فيفيد أحد أربعة معانٍ: التّوقّع، وهو الأكثر في الاستعمال، والتقليل، والتحقيق، والتكثير[٣].

وكان مُستخلَص الراغب الأصفهانيّ أن (قد) يختص بالدخول على الفعل الماضي المُتجدِّد؛ لقوله: "وقد حرف يختصّ بالفعل، والنّحويّون يقولون: هو للتّوقّع. وحقيقته أنّه إذا دخل على فعل ماضٍ فإنما يدخل على كلّ فعل متجدّد، نحو قوله:

---

(١) ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن عليّ، **شرح المفصل**، ٤/ ٥٧٠.

(٢) المؤمنون/ ١.

(٣) المراديّ، **الجنى الدّاني في حروف المعاني**، ٢٥٩، وينظر: الزّمخشري، **المفصّل في صنعة الإعراب**، ٤٢٢.

﴿قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنا﴾، ﴿قَدْ كانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ﴾، ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ﴾، ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، ﴿لَقَدْ تابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ﴾، وغير ذلك، ولِما قلتُ لا يصحّ أن يستعمل في أوصاف الله تعالى الذّاتيّة، فيقال: قد كان الله عليماً حكيماً، وأمّا قوله: ﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضى﴾، فإنّ ذلك متناول للمرض في المعنى، كما أنّ النّفي في قولك: ما علم الله زيداً يخرجُ، هو للخروجِ، وتقدير ذلك: قد يمرضون فيما علمَ الله، وما يخرجُ زيد فيما علم الله"[١].

ويدل الاســتقراء على أن الحرف (قد) –المتعلّق بأفعال الله تعالى وعلمه– دخل على الفعل المضارع في سبع آيات، ستّ منها مضارعها (نعلم) و(يعلم)، وآية واحدة مضــارعها (نرى)، وقد جاءت هذه الآيات على النحو: قوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ﴾ و﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِــيقُ صَــدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ﴾ و﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ و﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَــلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا﴾ و﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّــمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَــيْءٍ عَلِيمٌ﴾ و﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّـهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَـا﴾ [٢]، وأمـا الفعل (نرى) فورد في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾[٣].

وورد (قد) مع الفعل المضارع (تَعْلَمونَ) في القرآن الكريم مع غير صفات الله تعالى مرّة واحدة، في قوله تعالى على لسان موسى عليه السّلام: ﴿وَإِذْ قَالَ

---

(١) الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ٦٥٧. والآيات على الترتيب السابق من سورة يوسف/ ٩٠، آل عمران/ ١٣، المجادلة/ ١، الفتح/ ١٨، التوبة/ ١١٧، المزمل/ ٢٠.

(٢) الآيات على الترتيب السـابق من سـورة الأنعام/ ٣٣، الحجر/ ٩٧، النحل/ ١٠٣، النور/ ٦٣، النور/ ٦٤، الأحزاب/ ١٨.

(٣) البقرة/ ١٤٤.

مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾[١].

وأكثر آراء القدماء تتّفقُ في توجيه دلالة (قد) مع المضارع على معنى التحقيق أو التوكيد أو التّكثير في المواضع المتعلقة بأفعال الله تعالى، يقول الرازي: "أَمّا قولُه تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾ فإنَّما أدخَلَ (قد) لتوكيدِ عِلْمِه بما هم عليه من المُخالَفةِ في الدّينِ والنِّفاقِ. ويرجِعُ توكيدُ العلْمِ إلى توكيدِ الوَعيدِ؛ وذلك لِأَنَّ قد إذا أُدْخِلت على المُضارِعِ كانت بمعنى رُبَّما، فوافَقَت رُبَّما في خُروجِها إلى معنى التَّكْثِيرِ. كما في قوله الشّاعر:

فَإِنْ يُمْسِ مَهْجورَ الفِناءِ فَرُبَّما أَقامَ به بعدَ الوفأودِ وُفــودٌ"[٢].

وذكر الزمخشري معنى التوكيد في الآية السابقة بقوله: "أدخل (قد) ليؤكّد علمه بما هم عليه من المخالفة عن الدّين والنّفاق ومرجع توكيد العلم إلى توكيد الوعيد"[٣]. وكذا ذهب في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قالَ مُوسى لِقَوْمِهِ يا قَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾[٤] إلى معنى التوكيد بقوله: "فإن قلت: ما معنى قد في قوله: ﴿قَدْ تَعْلَمُونَ﴾؟ قلت: معناه التوكيد، كأنّه قال: وتعلمون علماً يقيناً لا شبهة لكم فيه"[٥]. وعلى معنى التكثير وجّه الزمخشريّ قولَه تعالى: ﴿قَدْ نَرى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّماءِ﴾، يقول: "قَدْ نَرى ربّما نرى، ومعناه: كثرة الرؤية"[٦].

---

(١) الصّف/ ٥.

(٢) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ٢٤/ ٤٢٧، والبيت لأَبي عَطاءٍ السِّنْدِيّ كما ذكر ابن منظور في لسان العرب، (عهد)، ٣/ ٣١٣.

(٣) الزمخشري، **الكشاف**، ٣/ ٢٦٠.

(٤) الصف/ ٥.

(٥) الزمخشري، **الكشاف**، ٤/ ٥٢٤.

(٦) الزمخشري، المصدر السابق، ١/ ٢٠١.

وأجاز ابنُ المُنير في حاشيته على (الكشاف) مجيء (قد) للتكثير، في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ يقول: "ولا يقال: إنّ حملها في الآية على التكثير مُتعذّر؛ لأنّ العلم معلوم التعلّق لا يتكثّر ولا يتقلّل؛ لأنّا نقول: يعبر عن تمكن الفعل وتحققّه، وتأكّده وبلوغه الغاية في نوعه بما يعبر به عن التكثير، وهو تعبير صحيح"[١].

وخالف أبو حيّان الأندلسيّ رأي مَن يقول بمجيء (قد) لمعنى التكثير حملاً لها على (ربمّا)، ثمّ رأى أنّ هذا المعنى مفهوم من سياقِ الكَلامِ، يقول: "وكونُ قَدْ إِذا دخَلَت على المُضارِعِ أَفادت التَّكثيرَ قولُ بعضِ النُّحاةِ، وليس بصحيحٍ، وإِنَّما التَّكثيرُ مفهومٌ من سياقةِ الكَلامِ في المَدْحِ، والصَّحيحُ في رُبَّ أَنَّها لتقليلِ الشَّيءِ"[٢]. وأكّد هذا الرأي في موضع آخر بقوله: "وقال الزَّمخشرِيُّ والتِّبْريزِيُّ: قَدْ نَعْلَمُ بمعنى رُبَّما الّذي يجيءُ لزِيادةِ الفِعْلِ وكَثْرَتِه، نحوَ قولِه:

ولَكِنَّهُ قَدْ يُهْلِكُ المالَ نَائِلُهُ...

وما ذَكَره من أَنَّ قَدْ تأتي للتَّكثيرِ في الفِعلِ والزِّيادةِ قولٌ غيرُ مشهورٍ للنُّحاةِ، وإِنْ كان قَدْ قالَ بعضُهم مُسْتَدِلّاً بقول الشّاعِرِ:

قَدْ أَتْرُكُ القِرْنَ مُصْفَرّاً أَنامِلُـــهُ كـأَنَّ أَثْوابَه مُجَّــتْ بِفِرْصـــادِ

وبقولِه:

أَخي ثِقَةٍ لا يُتْلِفُ الخَمْرُ مالَه ولكِنَّه قَدْ يُهْلِكُ المـالَ نائِلُـــه"

وانتهى أبو حيّان إلى أنَّ التكثير معنى سياقيّ، وليس مفهوماً من (قد)،

---

(١) الزمخشري، المصدر السابق، ٤/ ٥٢٤.

(٢) الأندلسي، أبو حيان، **البحر المحيط**، ٨/ ٧٦.

فضلاً عن امتناع الزيادة والقلة في علم الله تعالى، يقولُ: "إِنَّ التَّكثيرَ لم يُفهم من قَدْ، وإِنَّما يُفهَمُ من سياقِ الكَلامِ؛ لأَنَّه لا يحصُلُ الفَخْرُ والمَدْحُ بقَتْلِ قَرْنٍ واحِدٍ، ولا بالكَرَمِ مَرّةً واحِدةً، وإِنَّما يحْصُلانِ بكثْرةِ وُقوعِ ذلِك، وعلى تقديرِ أَنَّ (قَدْ) تكونُ للتَّكثيرِ في الفِعْلِ وزِيادَتِه لا يُتَصَوَّرُ ذلك في قولِه: قَدْ نَعْلَمُ؛ لأَنَّ علمَه تعالى لا يُمكِنُ فيه الزِّيادةُ والتَّكْثيرُ "[١].

ونفى المراديّ حملَ بعضهم قوله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ﴾[٢] على معنى التّقليل، على معنى أقلّ معلومات الله سبحانه ما أنتم عليه، وذهب إلى أنّ (قد) في هذه الآية للتحقيق، وأمّا التّكثير في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾[٣] فذكر أنّه معنى غريب[٤].

وتذكر خولة القرالة سببين لضعف حملهم (قد) مع أفعال الله تعالى على معنى التكثير: "أولهما: إنه يتنافى أو بالأحرى لا يتناسب وعظمته وقدرته سبحانه التي وسعت وتسع كلّ شيء، وعلى وجه لا حدّ له ولا حصر. وثانيهما: أنَّ حملها عليه فيه جرْيٌ على أفعال البشر التي يجوز في (قد) معها التكثير أيضاً، كما يجوز فيها معها التقليل"[٥].

وبعض القدماء يثبت معنى الدوام والتحقيق من طريق حملهم الفعل المضارع

---

(١) الأندلسي، أبو حيان، المصدر السابق، ٤/ ٤٨٧.

(٢) النور/ ٦٤.

(٣) البقرة/ ١٤٤.

(٤) المراديّ، **الجنى الدّاني في حروف المعاني**، ٢٥٦-٢٥٩، وينظر: الزّمخشري، **المفصّل في صنعة الإعراب**، ٤٢٢.

(٥) القرالة، خولة، **قد، استعمالاتها، دلالاتها، شروطها والخلاف فيها**، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، المجلد (٠)، العدد (١)، السنة (٢٠١٤م)، ٧٧.

المتعلق بالذات الإلهية على معنى الماضي دون انقطاع في الأزمنة المختلفة، وإن لم يكن الفعل المضارع مسبوقاً بـ(قد)، يقول ابن عطية (ت٥٤٢هـ): "هذه الأفعال المستقبلة من كلام الله تعالى لما كانت صادقة حاصلة ولا بدّ جرت مجرى الماضي الواقع"[١]. وأكّد هذا الرأي في حديثه عن قوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ﴾، يقول: "ونعْلَمُ تتضمّنُ –إذا كانت من الله تعالى– استمرارَ العلم وقدمه، فهي تعمّ المضيّ والحال والاستقبال"[٢].

وخلص بعض الباحثين المحدثين إلى أنّ معنى التحقيق يحتاج إلى قرينة مع أفعال البشر، ولا يحتاج إليها مع أفعال الله تعالى، تقول خولة القرالة: "وهذا يؤكد ما سبق أن ذهبت إليه من وجوب تضمن أو اشتمال السياق المقترنة فيه (قد) بفعل مضارع من أفعال البشر على قرينة تؤكد تحققه، أمّا إذا كان من أفعال الله تعالى فهو متحقّق واقع لا محالة بعيداً عن السياق الواردة فيه"[٣]. والذي نراه هو أنّ المعاني التي تنشأ من استعمال قد مع الفعل المضارع لا يمكن نسبة بعضها إلى الله تعالى عقلاً، كالتشكيك والتكثير والتقليل، وأنَّ ما يصحّ نسبته منها إلى الله هو معنى التحقيق والتوكيد.

٥. صيغتا (ما أفعلَ) و(أفعلْ بـ) بين التعجب ونفيه

التّعجب في الاصطلاح: "استِعْظامُ الشَّيءِ معَ خَفاءِ سَبَبِ حُصولِ عِظَمِ ذلك الشَّيءِ، فما لم يوجد المَعْنَيانِ لا يحصُلُ التَّعجُّبُ"[٤]. وهو أيضاً: "شعور داخلي تنفعل به النفس حين تستعظم أمراً نادراً، أو لا مثيل له؛ مجهول الحقيقة، أو خفي السبب.

(١) ابن عطية، **المحرر الوجيز**، ٣/ ٣٥٠.

(٢) ابن عطية، المصدر السابق، ٢/ ٢٨٥.

(٣) القرالة، **قد، استعمالاتها، دلالاتها، شروطها والخلاف فيها**، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، ٤٩.

(٤) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ٥/ ٢٠٧، ٢٠٨.

ولا يتحقق التعجب إلا باجتماع هذه الأشياء كلها"[١].

والتعجب الذي نتناوله –هنا– هو التعجب القياسيّ الذي يصار إليه في العربية من طريق الصيغة: (ما أفعلَ)، كقولهم في التعجب من كرمِ زيد: ما أكرمَ زيداً، والصيغة (أفعلْ بـ) كـ: أكرمْ بزيد. والمعروف أنَّ بناء هاتين الصيغتين لا يتحقّق إلّا بشروط في الفعل، منها، أن يكون ثلاثيّاً مُجَرّداً تامّ التصرف مُثبتاً، فضلاً عن كونه غير مَبنِيّ للمفعول، وغير ذلك من الشروط المنصوص عليها في مؤلّفات النحو[٢].

ولمّا كان التعجّب يعني استِعْظام الشَّيءِ معَ خفاءِ سَبَبِ حُصولِ عِظَمِه؛ فلهذا صار ممّا لا يجوز أن يُسند إلى الله تعالى على رأي كثير من القدماء؛ لأنّه لا يخفى عليه شيء، فضلاً عن قول بعضهم بأنّ: "صفات الله تعالى لا يُتعجّب منها، فإنّها لا تقبل الزيادة، إذ هي في أكمل الصفات، ولا يتصوّر فيها خلاف ذلك"[٣].

واختلفت آراء القدماء في تأويل ما جاء من التعجب في القرآن، في نحو قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾[٤] و﴿فما أصبرَهم على النّارِ﴾[٥] وقول العرب: ما أعظم اللهَ وما أجلّ اللهَ، وما أقدرَ اللهَ! وتأويل ما جاء في الشعر أيضاً، كبيت حُنْدُج بن حُنْدُج المُرّي:

ما أقدرَ اللهَ أنْ يُدني على شَحَطٍ مَنْ دَارُه الحَزْنُ ممَّنْ دارُه صُولُ

فكان فريق يجيز التعجب من صفات الله في نحو: ما أعظمَ اللهَ وما أقدرَه، وإن عدّ

(١) حسن، عباس، **النحو الوافي**، ٣/ ٣٣٩.

(٢) السيوطي، **همع الهوامع**، ٣/ ٣١٦.

(٣) ناظر الجيش، **تمهيد القواعد**، ٦/ ٢٦٥٠.

(٤) مريم/ ٣٨.

(٥) البقرة/ ١٧٥.

ذلك من الشاذّ، وقد نقل السيوطيّ عن أَبي حَيّان توجيه التعجب بما يناسب عظمة الله سبحانه، يقول: "والمُختار وفاقاً للسبكي وجَماعة –كابن السّراج وأبي البركات بن الأَنبارِي والصَّيمَري– جَوازه، والمعنى في: ما أعظمَ اللهَ أَنّه في غاية العظمة، ومعنى التَّعَجُّب فيه أنّه لا يُنكر؛ لأَنَّه مِمّا تحار فيه العُقول وإعظامُه تعالى وتعظيمه الثَّناءُ عليه بالعظمة واعتقادها، وكِلاهما حاصِل، والموجب لهما أَمر عَظيم، والدَّليل على جَواز إِطْلاق صيغة التَّعَجُّب والتفضيل فِي صِفاته تعالى لقَوْله: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾، أَي: ما أسمعَهُ وما أبصرَه، وقَول أبي بكر –رَضِي الله عنه– فيما رَواه ابن إِسحاق في السِّيرةِ عنه: أَيّ ربّ ما أحلمَك، أَي: يا ربّ ما أحلمَك"[١].

وتنبّه النحاة –أيضاً– إلى أنَّ بعض وجوه تأويل هذه الأساليب لا يتّفق مع تنزيه الذات الإلهية، يقول السيرافيّ: "قد أنكر بعض الناس على الخليل قوله أن (ما أحسنَ عبدَالله) بمنزلة شيء أحسنَ عبدَالله، فقال: يلزمه في هذا أن يكون قولنا: ما أعظمَ اللهَ بمنزلة شيء أعظمَ اللهَ. وليس هذا الاعتراض بشيء؛ لأنّه يتوجّه الجواب عنه من ثلاثة أوجه: منها أن يقال: قولنا ما أعظمَ اللهَ بمنزلة شيء أعظمَ اللهَ، وذلك الشيء يعني به من يعظّمه من عباده؛ لأنّ عباده يعظّمونه. والوجه الثاني: أن يعني بذلك الشيء ما دلّ خلقة المعتبرين على أنّه عظيم، من عجائب خلق السموات والأرض وما بينهما من الأفلاك والكواكب والجبال والبحار والحيوان والنبات. والوجه الثالث: أن يُقال: شيء أعظمَ اللهَ تعالى، ويرجع بذلك الشيء إليه فيكون بنفسه عظيماً، لا بشيء جعله عظيماً، فرقاً بينه وبين خلقه... وهو تبارك وتعالى عظيم لا بأحد أصارَه إلى العظمة. وفيه وجه رابع: وهو أن الألفاظ الجارية منّا على معانٍ، لا تجوز على الله تعالى، فإذا رأينا تلك الألفاظ مُجراةً عليه حملناها على ما يجوز في صفاته ويليق به... فيكون قولنا في الله: ما أعلمَه، وما أعظمَه بمنزلة الإخبار منا

---

(١) السيوطي، **همع الهوامع**، ٣/ ٣٢٠، ٣٢١.

بأنّه عظيم، ولا يُقدّر فيه شيء أعظمَه"[١].

ولجأ بعضُ القدماء إلى تقدير مضاف محذوف في هذه الأساليب تنزيهاً لله، يقول ابن الصائغ: "وأمّا قولهم: ما أَعْظَمَ اللهَ، فهذا على ظاهره فيه حذف مضاف، كأنّك قلت: ما أعظمَ قدرةَ الله تعالى وعلمَه... كأنّك قلتَ: شيء نبّهني على عظمته وذكّرنيه"[٢].

وأمّا ما جرى استعماله من التعجب في القرآن الكريم من نحو قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ فذكر بعضهم فيه ثَلاثة أَوْجهٍ تتعلق بالمَخْلوقينَ وحدهم، فأَحَدُها -وهو المشهورُ الأَقوى- أَنَّ معناه ما أَسْمَعَهم وما أَبْصَرَهم, والمُرادُ أَنَّ أَسماعَهم وأَبصارَهم يومَئِذٍ جَديرٌ بأَن يُتعَجَّبَ منهما، بعد ما كانوا صُمّاً وعُمْياً في الدُّنْيَا, أو أنَّ معناه التَّهْديدُ ممّا سيسمَعونَ وسيُبصِرونَ مِمّا يسوءُ بَصَرَهم ويُصَدِّعُ قُلُوبَهم. وثَانيها: أَن يكونَ المُرادُ أَسْمِعْ هؤلاء وأَبْصِرْهم، أَي: عَرِّفْهم حالَ القَوْمِ الَّذين يأْتونَنا ليعْتَبِروا وينْزَجِروا. والوجه الثالِثُ: أنَّ المراد أَسْمِع النَّاسَ بهؤلاء وأَبْصِرْهم بهم؛ ليعْرِفوا أَمرَهم، وسوءَ عاقِبتِهم فينزَجِروا عن الإتيانِ بمثلِ فِعْلِهم[٣].

وأكّد ابن عطية أنّ معنى التعجب هو رأي الجمهور في نحو قوله تعالى: ﴿فما أصبرَهم على النّارِ﴾، يقول: "مذهَبُ الجُمْهورِ -منهم الحَسَنُ ومُجاهدٌ- أَنَّ ما معناه التَّعَجُّبُ، وهو مردودٌ إلى المخلوقينَ، كأَنَّه قالَ: اعْجَبوا من صَبْرِهم على النّارِ ومُكْثِهم فيها. وفي التَّنْزيلِ: ﴿قُتِلَ الإِنْسانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾[٤]: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾"[٥].

وبعض القدماء يوجّه هذا الأسلوب الوارد في القرآن على معنى الاستفهام

(١) السيرافي، **شرح كتاب سيبويه**، ١/ ٣٥٤، ٣٥٥.

(٢) ابن الصائغ، **اللمحة في شرح الملحة**، ١/ ٥٢٥.

(٣) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ١٢/ ٥٤٠.

(٤) عبس/ ١٧.

(٥) ابن عطية، **المحرر الوجيز**، ١/ ٢٦٥٠.

التوبيخيّ دون التعجب، وعلى ذلك جاء قول المبرّد: "وأما قَوْله: ﴿فما أصبرَهم على النّارِ﴾ فليس من هذا، ولكنّه –والله أعلم– التَّقرير والتوبيخ، وتقديره: أَي شَيء أصبرهم على النَّار؟ أَي دعاهم إِليها"(١). وكذا نصّ القرطبي على أنّه استفهام بقوله: "وقيل: ما استِفْهامٌ معناه التَّوْبِيخُ... ومعناه: أيّ شيء صَبَّرَهم على عَمَلِ أَهْلِ النّارِ؟ وقيل: هذا على وجه الاستهانة بهم والاستخفاف بأمرهم"(٢).

ولخّص أبو حيّان اختلاف القدماء في توجيه هذه الآية بقوله: "وذهبَ قومٌ إِلى أَنَّ ما نافِيةٌ، والمعنى: أَنَّ اللَّهَ ما أَصْبَرَهم على النّارِ، أَي: ما يجْعَلُهم يصبِرونَ على العَذابِ، فتلَخَّصَ في معنى قولِه: ﴿فما أَصْبَرَهم على النّارِ﴾ التَّعَجُّبُ والاستِفهامُ والنَّفيُ"(٣).

وذكر القرطبي (ت٦٧١هـ) اختلافهم في توجيه قوله تعالى: ﴿قُتِلَ الإِنْسانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾ على التعجب أو الاستفهام، يقول: "ما أَكْفَرَهُ: أَيُّ شيء أَكْفَرَه؟ وقيل: ما تَعَجُّبٌ، وعادَةُ العرَبِ إذا تعجّبوا من شيء قالوا: قاتَلَه اللَّهُ ما أَحسَنَه! وأَخْزاه اللَّهُ ما أَظْلَمَهُ! والمعنى: اعْجَبوا من كُفْرِ الإنسانِ لجَميعِ ما ذكَرْنا بعدَ هذا. وقيلَ: ما أَكْفَرَه باللَّهِ ونِعَمِه معَ معْرِفَتِه بكثْرةِ إِحْسانِه إليه على التَّعَجُّبِ أَيضاً، قال ابنُ جُرَيْجٍ: أَي: ما أَشَدَّ كُفْرَه! وقيل: ما استِفهامٌ، أي: أيّ شيء دعاه إلى الكفر، فهو استفهام توبيخ. وما تحتَمِلُ التَّعَجُّبَ، وتحتَمِلُ معنى أَيّ، فتكونُ استِفهاماً"(٤).

ومن عرض آراء القدماء في توجيه تراكيب التعجب القياسية الواردة في القرآن بدا أنّ جمهورهم يميل إلى نفي وقوع التعجب من الله سبحانه، إذ يستحيل هذا المعنى

---

(١) المبرد، **المقتضب**، ٤/ ١٨٣.

(٢) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ٢/ ٢٣٦.

(٣) الأندلسي، أبو حيان، **البحر المحيط**، ٢/ ١٢٤، ١٢٥.

(٤) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ١٩/ ٢١٨.

على الله عقلاً؛ فكانوا لذلك يوجهونها بما يصحّ منه تعالى، كأن يكون المعنى المراد هو الأمر بالعجب في نحو قوله تعالى: ﴿قُتِلَ الإِنْسانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾، أو الاستفهام التّوبيخي، أو النّفي. وفي غير القرآن كانوا أكثر تسامحاً في جواز التعجب من عظمة الله في نحو قولنا: ما أعظمَ اللهَ، باعتبارات قائمة على أنَّ العباد هم مَن يعظمونه، أو أنّ خلق السموات الأرض وغيرهما دالّاً على هذه العظمة... أو باعتبارات لغوية نحوية، كحذف المضاف، في نحو: ما أعظمَ اللهَ، أي: ما أعظمَ قدرةَ الله.

٦. الحال الثابتة والمتنقّلة

من أحكام الحال التي ذكرها النحاة أن تكون متنقِّلة غير ثابتة، يقول ابن الأثير (٦٠٦هـ): "الحال لا تكون خِلْقة، وهي التي يسمّونها غير منتقلة. فالمُنْتَقِلةُ ما جاز أن تفارق صاحبَها، تقول: جاء زيدٌ راكباً، فراكباً حال منتقلة، تزول عن زيد، ويصير غير راكب. وغيرُ المُنتقِلة هي التي تلزم صاحبها، وتسمّى حالاً مُؤكِّدة"[١]. وكون الحال مُنتقلِة هو الغالب كما ينصّ على ذلك ابن الناظم (ت٦٨٦هـ) بقوله: "والغالب في الحال أن تكون مُنتقلةً مشتقةً، أي: وصفاً غير ثابت، مأخوذاً من فعل مستعمل. وقد تكون وصفاً ثابتاً"[٢].

وقد سوّغ أبو حيّان الأندلسيّ بعضَ أحكام الحال –ومنها التنقّل والاشتقاق– بكونها خبراً في المعنى، يقول: "ولما كانت الحال خبراً في المعنى, والخبر يكون مشتقّاً وغير مشتقّ, ومنتقلاً وغير منتقل جاءت الحال كذلك"[٣].

وتوصّل النحاة إلى أنَّ الحال تكون وصفاً ثابتاً في مواضع ثلاثة، الأول: أن

(١) ابن الأثير، **البديع في علم العربية**، ١/ ١٩٣.

(٢) ابن الناظم، **شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك**، ١/ ٢٢٨.

(٣) الأندلسي، أبو حيان، **التذييل والتكميل**، ٩/ ١٠.

يكون معنى الحال التأكيد، وهذا يشمل تأكيدها مضمون جملة قبلها، نحو: خليلٌ أبوك رحيماً، فرحيماً حال من أب الذي هو صاحبها الملازمة له، ومعنى الحال –وهو الرحمة– يوافق المعنى الضمني للجملة التي قبلها، وهو: أبوّة خليل؛ لأن هذه الأبوّة لا تتجرد من الرحمة؛ فلهذا كان معنى الحال مؤكداً مضمون الجملة التي قبلها، والحال فيها ملازمة صاحبها. الثاني: أن يكون عامل الحال دالّاً على تجدّد صاحبها؛ بأن يكون صاحبها فرداً من نوع يستمر فيه خلق الأفراد وإيجادها على مر الأيام، ويتكرر هذا الخلق والإيجاد طول الحياة؛ نحو: خلق الله جلد النمر منقطاً، وجلد الحمار الوحشي مخططاً، فكلمة (منقطاً) حال، وكذا كلمة مخططًا، وعاملهما: خلق، وهو يدل على تجدد هذا المخلوق، أي: إيجاد أمثاله، واستمرار الإيجاد في الأزمنة المقبلة[١].

وأمّا الموضع الثالث فقد ذكر القدماء فيه أمثلة الحال الثابتة التي تُحفظ ولا يقاس عليها، ويكون مرجعها السماع والقرائن الخارجية. وهو الموضع الذي نجد فيه أثر تنزيه الذات الإلهية واضحاً، وسنأتي –هنا– على بيان بعض الأمثلة القرآنية التي تدلّ على هذا التنزيه:

منها قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالمَلَائِكَةُ وَأُولُو العِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾[٢] فالشاهد في الآية قوله تعالى: (قائِماً) المنصوب على الحال من اسم الله تعالى، على تقدير: شهد الله قائماً بالقسط. ويجوز أن يكون حالاً من هو، تقديره: لا إله إلّا هو قائماً بالقسط[٣]. وقد أجاز الرازي النصب على النّعت والمدح، يقول: "الوَجهُ الثّاني: أَن يكونَ صِفةَ المَنْفِيّ، كأَنَّه قيلَ: لا إِلَهَ قائِماً بالقِسطِ إلا هو، وهذا

---

(١) حسن، عباس، **النحو الوافي**، ٢/ ٣٦٦.

(٢) آل عمران/ ١٨.

(٣) النيسابوري، **التفسير البسيط**، ٥/ ١١٢، ١١٣.

غيرُ بَعيدٍ؛ لأَنَّهم يفصِلونَ بينَ الصِّفةِ والموصوفِ. والوجهُ الثّالثُ: أَنْ يكونَ نَصْباً على المَدحِ"[١].

ونصّ أبو حيّان على أنّها حال لازمة اقتضاءً للتنزيه الإلهي، يقول: "فَأَمّا انتِصابُه على الحالِ من اسمِ اللَّهِ فعامِلُها شَهِدَ، إِذ هو العامِلُ في الحالِ، وهي في هذا الوَجهِ حالٌ لازِمةٌ؛ لأَنَّ القِيامَ بالقِسْطِ وَصْفٌ ثابِتٌ للَّهِ تعالى"[٢].

ومن الأمثلة التي ظهر فيها القول بالحال اللّازمة ما ذكره القدماء في قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الكِتابَ مُفَصَّلًا﴾[٣] وقد ذكر ابن هشام مجيء الحال (مفصّلاً) وصفاً ثابتاً دون ضابط لذلك، بل هو موقوف على السماع[٤]. والحال في هذا الموضع كما يقول عبده الراجحي: "تدل على هيئة ثابتة له، غير منتقلة؛ إذ يستحيل أن يكون القرآن مفصّلاً وقت إنزاله فحسب"[٥].

وبيّن عباس حسن أنّ ثبوت الحال وعدم تنقلها في هذه المواضع يعتمد على السماع والقرائن الخارجية، يقول: "أحوال مرجعها السماع، وتدل على الدوام بقرائن خارجية؛ مثل (قائماً) في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ﴾... ودوام القيام بالقسط معروف من أمر خارجي عن الجملة هو صفات الخالق. ومثل: (مفصّلاً) في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً﴾"[٦].

---

(١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ٧/ ١٦٩، ١٧٠.

(٢) الأندلسي، أبو حيان، **البحر المحيط**، ٣/ ٦٢.

(٣) الأنعام/ ١١٤.

(٤) الأنصاري، ابن هشام، **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، ٢/ ٢٥٢.

(٥) الراجحي، عبده، **التطبيق النحوي**، ٢٥٤.

(٦) حسن، عباس، **النحو الوافي**، ٢/ ٣٦٨.

فالقرائن هي التي دلّت على ثبوت الحال في الموضعين السابقين، وليس ثمة ما يقتضي ثبوت (قائماً) و(مفصّلاً) لو لم يرِدا حالينِ في القرآن الكريم؛ فهما من حيث الاشتقاق اسم فاعل واسم مفعول، والقيامُ والتفصيل هيئة غير ثابتة، لأنَّ الذي يكون قائماً أو مفصّلاً في حال يمكن أن يكون غير ذلك في حال أخرى، ولكنّ مقتضى تنزيه الحقّ تعالى عمّا لا يليق به هو ما أوجب القول بثبوت الحالين في هذين الموضعين.

وممّا جاء في غير القرآن الكريم من الأحوال اللّازمة ما ذكره ابن عقيل (ت٧٦٩هـ) بقوله: "وقد تجيء الحال غير منتقلة، أي: وصفاً لازماً نحو: دعوتُ الله سميعاً، وخلق اللهُ الزرافةَ يديها أطولَ من رجليها وقوله:

فجاءتْ به سَبْطَ العِظامِ كأَنَّما   عِمامتُــه بيــنَ الرِّجــالِ لِــواءُ

فسميعاً وأطولَ وسَبْطَ أحوال، وهي أوصاف لازمة"[١].

المبحث الثاني: مسائل التنزيه في دلالة الأبنية الصرفية

١. نفي دلالة المبالغة عن صيغة (فعّال)

اختلف القدماء في صيغة المبالغة (ظلّام) في قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[٢] فبعضهم يرى أنّ المبالغة قائمة في هذه الصيغة اقتضاء للمعنى، يقول أبو حيان الأندلسي: "وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ هذا معطوفٌ على قولِه: بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ، أَي: ذلك العِقابُ حاصِلٌ بسَبَبِ مَعاصيكم،

---

(١) ابن عقيل، **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك،** ٢/ ٢٤٤. والبيت لرجل من بني جِناب من بني القَيْن كما ذكر بدر الدين العيني في **المقاصد النحوية في شرح شواهد الألفية،** ٣/ ١١٦٩، ولبعض بني العنبر كما ذكر **البغدادي في خزانة الأدب،** ٩/ ٤٨٨.

(٢) آل عمران/ ١٨٢.

وعَدْلِ اللَّهِ تعالى فيكم. وجاءَ لفظُ ظَلّامٍ الموضوعُ للتَّكثيرِ، وهذا تكثيرٌ بسَبَبِ المُتَعَلِّقِ... وقيل: إذا نَفى الظُّلْمَ الكَثيرَ اتبعَ القَليل ضَرورةً؛ لأَنَّ الّذي يظْلِمُ إنَّما يظلِمُ لانتِفاعِه بِالظُّلْمِ، فإذا تَرَكَ الكَثيرَ مَعَ زِيادةِ نَفْعِه في حَقِّ مَنْ يجوزُ عليه النَّفْعُ والضَّرَرُ كانَ للظُّلْمِ القَليلِ المَنْفَعةِ أَتْرَكُ. وقالَ القاضي: العَذابُ الّذي توَعَّدَ أَن يفعَلَه بهم: لو كانَ ظالِماً لكانَ عَظيماً، فنَفاه على حَدِّ عِظَمِه لو كانَ ثابِتاً"[١].

ونقل السمين الحلبي وجهاً آخر لإجراء هذه الصيغة على أصل معناها، فدلالة (ظلّاماً) على الكثرة يناسب كثرة العباد، وعلى ذلك تقع مقابلة الكثير بالكثير[٢]. وقد أكّد هذا الرأي في موضع آخر بقوله: "المبالغة إنما جيءَ بها لتكثيرِ مَحالِّها فإن العبيدَ جمعٌ"[٣].

وذهب بعض هؤلاء القدماء إلى أنَّ الظلم لا يصحّ وقوعه من الله على مخلوقاته؛ فلهذا نجدهم ينفون دلالة هذه الصيغة على المبالغة، فهي كما يذكر السمين الحلبي (ت٧٥٦هـ) استُعملت لمعنى النسبِ، بمعنى ليس بذي ظلم البتّة[٤]. وعلى هذا التفسير وجه السيوطيّ قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَساءَ فَعَلَيْها وَمَا رَبك بظلّام للعَبيد﴾[٥] فهي في هذا الموضع محمولة على النّسب أيضاً، أَي: ليس بِذي ظلم، أو من باب إقامة صيغة (فعّال) مقام صيغة (فاعِل) كنبّال بمعنى نابِل، أَي: صاحب نبل[٦].

وفي تفسير القاسمي (ت١٣٣٢هـ) المسمّى "محاسن التأويل" نجد ملخّصاً

---

(١) الأندلسي، أبو حيان، **البحر المحيط**، ٣/ ٤٥٦، ٤٥٧.

(٢) السمين الحلبي، **الدر المصون**، ٣/ ٥١٥.

(٣) السمين الحلبي، المصدر السابق، ٨/ ٢٣٧.

(٤) السمين الحلبي، المصدر السابق، ٣/ ٥١٥، ٥١٦.

(٥) فصلت/ ٤٦.

(٦) السيوطي، **همع الهوامع**، ٣/ ٤٠٧، ٤٠٨.

للوجوه التي ذُكرت في توجيه هذه الصيغة بما يتّفق مع تنزيه الله تعالى عن قليل الظلم وكثيره، فأحد الوجوه كما يذكر: "أنّ الصيغة للنسب من قبيل (بزّاز) و(عطّار) لا للمبالغة، والمعنى لا ينسب إلى الظلم. الثاني: أنّ (فعّالاً) قد جاء لا يُراد به الكثرة، كقول طَرَفة:

ولسْتُ بحَلاّلِ التِّلاعِ مَخافَةً ولكِنْ متى يَسْتَرْفِدِ القَوْمَ أرْفِدِ

لا يريد هاهنا أنّه قد يحلّ التّلاع قليلاً؛ لأن ذلك يدفعه قوله: متى يسترفد القوم أرفد. وهذا يدل على نفي البخل في كل حال؛ ولأنّ تمام المدح لا يحصل بإرادة الكثرة. والثالث: أنّ المبالغة لرعاية جمعيّة العبيد من قولهم: فلان ظالِم لعبده، وظلّام لعبيده، فالصيغة للمبالغة كمّاً لا كيفاً. الرابع: أنَه إذا نفى الظلم الكثير انتفى الظلم القليل ضرورة؛ لأنّ الذي يظلم إنما يظلم لانتفاعه بالظلم، فإذا ترك الظلم الكثير مع زيادة نفعه في حق من يجوز عليه النفع والضر، كان للظلم القليل المنفعة أترك. الخامس: أنّ المبالغة لتأكيد معنى بديع، وذلك لأنّ جملة: وأَنَّ اللَّهَ ليسَ بظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ اعتراض تذييليّ مقرّر لمضمون ما قبلها، أي: والأمر أنّه تعالى ليس بمعذب لعبيده بغير ذنب من قبلهم. والتعبير عن ذلك بنفي الظلم لبيان كمال نزاهته تعالى عن ذلك بتصويره بصورة ما يستحيل صدوره عنه سبحانه من الظلم، كما يعبر عن ترك الإثابة على الأعمال بإضاعتها. وصيغة المبالغة لتأكيد هذا المعنى بإبراز ما ذكر من التعذيب بغير ذنب في صورة المبالغة في الظلم"[١].

وبيّن عبّاس حسن موجب نفي المبالغة عن هذه الصيغة، يقول: "وحجّتهم أن صيغة (فعّال) هنا لو كانت للمبالغة وليست للنّسب لكان النفي منصبّاً على المبالغة وحدها؛ فيكون المعنى: وما ربك بكثير الظلم؛ فالمنفيّ هو الكثرة وحدها دون

---

(١) القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد، **محاسن التأويل**، ٢/ ٤٧٠. وهذه الوجوه ذكرها تعقيباً على ما ورد في آل عمران/ ١٨٢.

الظلم الذي ليس كثيراً. وهذا معنى فاسد؛ لأنَّ الله لا يظلم مطلقاً، لا كثيراً ولا قليلاً"[(١)].

ويظهر أنَّ صيغة (ظلّام) لم تخلُ من معنى المبالغة على الحقيقة؛ اقتضاء للمعاني التي بيّنها المفسرون، وأنَّ معنى النسب أو مجيئها بمعنى اسم الفاعل (ظالم) مرجوحٌ لا راجح.

٢. خروج اسم التفضيل من معنى المفاضلة إلى الوصفيّة

ذكر أبو حيان الأندلسي في بيانه اسم التفضيل حدّين اثنين له، يقول: "هو الوصف المصوغ على أَفْعَلَ الدالّ على زيادةِ وصفٍ في محلّ بالنسبة إلى محلِّ آخر". وهو أيضاً: "الاسم المشتقّ لموصوفٍ قائم به معنى؛ ليدلَّ على زيادة فيه على غيره"[(٢)].

والتفضيل بصيغة (أفعل) يقتضي اشتراك طرفين في صفة معينة، ولا بدّ من زيادة أحد الطرفين على الآخر في تلك الصفة، كقولنا: زيد أحسنُ من عليّ، فزيادة زيد في صفة الحسن على عليّ هو المعنى المقصود من التفضيل في هذا الموضع؛ غير أنّ النحاة والمفسرين وقفوا على أمثلة كثيرة في القرآن الكريم فحملوها على غير معنى التفضيل؛ اقتضاء لتنزيه الذات الإلهية.

فمن الآيات القرآنية التي صارت شاهداً للقدماء على خروج اسم التفضيل لمعنى الصفة المشبهة أو اسم الفاعل بدون زيادة أو نقصان قوله تعالى: ﴿وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾[(٣)]، فأوّلوا (أرحم) بمعنى (رحيم)، وكذا الحال في (أعلم) الوارد في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾[(٤)] ذكروا أنّه بمعنى: عليم أو

---

(١) حسن، **النحو الوافي**، ٣/ ٢٧٠.

(٢) الأندلسي، أبو حيان، **التذييل والتكميل**، ١/ ٢٤٩.

(٣) الأعراف/ ١٥١.

(٤) النّجم/ ٣٢.

عالم؛ إذ لا مشارك لله في علمه بذلك[١]. وفي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[٢] جاء اسم التفضيل (أَهْوَن) بمعنى الصفة المشبهة (هيِّن)؛ إذ لا تَفاوُتَ في نسب المقدورات إلى قدرته، أي: لا تَفاوُت عندَ اللَّهِ في النَّشأَتَينِ: الإِبْداءِ والإِعادةِ[٣].

وقد بيّن الفيوميّ مجيء (أهون) لغير التفضيل بقوله: "المَخْلوقاتُ كُلُّها مُمْكِناتٌ، والمُمْكِناتُ كُلُّها مُتَماثِلاتٌ من حيثُ هي مُمْكِنةٌ؛ لتعَلُّقِ الجَميعِ بقُدْرةٍ واحِدةٍ؛ فوجَبَ أَنْ يستَوِيَ الجَميعُ في نِسْبة الإِمْكانِ، والقَوْلُ بتَرْجيحِ بعضِها بلا مُرَجِّحٍ مُمتَنِعٌ، فلا يكونُ شيءٌ أَكثَرَ سُهولةً من شيءٍ"[٤].

وأمّا أبو حيّان الأندلسيّ فذكر جواز إجراء (أهون) على معنى التفضيل على حسب معتقدات البشر، يقول: "وقيل: أَهْوَنُ للتَّفْضيلِ، وذلك بحسَبِ مُعْتَقَدِ البَشَر، وما يُعْطيهم النَّظَرُ في المشاهدِ من أَنَّ الإعادةَ في كثيرٍ من الأَشياءِ أَهوَنُ من البَداءةِ، للاستِغْناءِ عن الرَّوِيّةِ الّتي كانت في البَداءةِ، وهذا وإِنْ كانَ الاثنانِ عنده تعالى من اليُسْرِ في حَيِّزٍ واحِدٍ. وقيل: الضَّميرُ في عليه عائِدٌ على الخَلْقِ، أَي: والعَوْدُ أَهْوَنُ على الخَلْقِ: بمعنى أَسْرَع؛ لأَنَّ البَداءةَ فيها تدريج من طَوْرٍ إلى طَوْرٍ إلى أَنْ يصيرَ إِنساناً، والإِعادةُ لا تحتاجُ إلى هذه التَّدْريجات في الأَطوار، إِنَّما يدعوه اللَّهُ فيخرُجُ، فكأَنَّه قالَ: وهو أَيْسَرُ عليه، أَي: أَقْصَرُ مُدّةً وأَقَلُّ انتِقالاً. وقيل: المعنى وهو أَهْوَنُ

---

(١) ابن الناظم، **شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك**، ١/ ٣٤٥، ناظر الجيش، **تمهيد القواعد**، ٢٦٧٧/٦.

(٢) الروم/ ٢٧.

(٣) ابن الناظم، **شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك**، ١/ ٣٤٥، الأندلسي، أبو حيان، **التذييل والتكميل**، ١٠/ ٢٦٨.

(٤) الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، ٢/ ٧٠٩.

على المَخْلوقِ، أَي: يُعيدُ شيئاً بعدَ إِنشائِه"[١].

ويرى بعض المحدثين أنّ (أهون) اسم تفضيل قُصِد به التقريب لفهم البشر، يقول ابن عاشور: "أهون اسم تفضيل وموقعه موقع الكلام الموجَّهِ، فظاهره أنّ (أهون) مستعمل في معنى المفاضلة على طريقة إرخاء العنان والتسليم الجدلي، أي: الخلق الثاني أسهل من الخلق الأول... وللإشارة إلى أنّ قوله: ﴿وهو أهون عليه﴾ مجرد تقريب لأفهامهم عقّب بقوله: ﴿وله المثل الأعلى في السماوات والأرض﴾ أي: ثبت له واستحق الشأن الأتمّ الذي لا يقاس بشؤون الناس المتعارفة، وإنما لقصد التقريب لأفهامكم"[٢].

ووردت صيغة التفضيل في مواضع مختلفة من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾[٣] وكان بعض النحاة يرى أنّ (أَطْهَر) ليست تفضيلاً، وإنّما جاءت بمعنى (طاهرات)[٤]. وكذا ذهب إلى هذا الرأي بعض المفسرين، يقول الرازي: "ظاهرُ قولِه: ﴿هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ يقتَضي كونَ العَمَلِ الّذي يطْلُبونه طاهِراً، ومعلومٌ أَنَّه فاسِدٌ؛ ولأَنَّه لا طَهارةَ في نِكاحِ الرَّجُلِ، بل هذا جارٍ مجرى قولِنا: اللَّه أَكْبَرُ، والمُرادُ أَنَّه كَبيرٌ"[٥].

وفي قوله تعالى: ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى﴾[٦] و﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الأتقى﴾[٧] ذكروا

---

(١) الأندلسي، أبو حيان، **البحر المحيط**، ٨/ ٣٨٦.

(٢) ابن عاشور، محمّد الطاهر، **التحرير والتنوير**، ٢١/ ٨٣، ٨٤.

(٣) هود/ ٧٨.

(٤) الأندلسي، أبو حيان، **التذييل والتكميل**، ١٠/ ٢٦٩.

(٥) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ١٨/ ٢٧٩.

(٦) الليل/ ١٥.

(٧) الليل/ ١٧.

أنّ (الأَشقى) بمعنى الشَّقِيّ، و(الأتقى) بمعنى التَّقي[١]. وقد علل السمين الحلبي العدول عن معنى التفضيل بقوله: "ولا تفضيلَ فيهما؛ لأنَّ النارَ ليسَتْ مختصّةً بالأكثرِ شقاءً، وتجنُّبها ليس مختصّاً بالأكثرِ تَقوى."[٢]

وذهب الزمخشري إلى أنّهما على معنى التفضيل، يقول: "الآية واردة في الموازنة بين حالتي عظيم من المشركين وعظيم من المؤمنين، فأُريد أنْ يبالغَ في صفتيهما المتناقضتين فقيل: الأشقى، وجعل مختصاً بالصَّلْي، كأنّ النار لم تُخلق إلّا له. وقيل: الأتقى، وجعل مختصاً بالنجاة، كأنّ الجنة لم تُخلق إلّا له"[٣].

وذكر النحاة نظائر نثريّة وشعريّة لخروج أفعل التفضيل إلى الوصفيّة، فمن النثر قولُهم: النّاقص والأشجّ أعدلا بني مروان، أي: عادلاهم[٤] وقولُهم: نَصيبُ أَشعَرُ الحَبَشةِ، أَي: شاعِرُهم، إذ لا شاعِرَ فيهم غيرُه[٥]. وقولهم: اللهُ أكبرُ، إذ لا كبير معه[٦]. ومن الشّعر قول معن بن أوس:

لعَمْرُكَ مـــا أَدْرِي وإِنِي لأَوْجَــل   علـى أَيِّنا تَـعْـدو الـمَـنِـيـــةُ أَوَّلُ

والشاهد مجيء (أوجل) بمعنى الصفة وَجِل.[٧] ومنه قول الشّاعر:

قبّحْتُــــمُ يـا آلَ زَيـــدٍ نَفَــــراً   أَلأَمُ قَـــومٍ أَصغَـــراً وأَكْبَـــــرا

والشاهد فيه مجيء (أصغر) و(أكبر) بمعنى صغير وكبير[٨].

---

(١) الأندلسي، أبو حيان، **التذييل والتكميل**، ١٠/ ٢٦٩.

(٢) السمين الحلبي، **الدر المصون**، ١١/ ٣٠، ٣١.

(٣) الزمخشري، **الكشاف**، ٤/ ٧٦٣، ٧٦٤.

(٤) ابن مالك، **شرح الكافية الشّافية**، ٢/ ١١٤٣.

(٥) الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، ٢/ ٧٠٩.

(٦) الأندلسي، أبو حيان، **التذييل والتكميل**، ١٠/ ٢٦٦.

(٧) ينظر: حداد، حنا، **معجم شواهد النحو الشّعريّة**، الشّاهد رقم (١٨٩٥).

(٨) البيت بلا نسبة في: المبرّد، **المقتضب**، ٣/ ٢٤٧. وحنا حداد، **معجم شواهد النحو الشّعريّة**، رقم

ولعلّ كثرة استعمال (أفعل) لغير المفاضلة هو ما دفعَ بعضَ القدماء للقول بأنّ لها معنيينِ: المفاضلة والوصفية، وصار بعضهم يرى أنّ خروجها لغير المفاضلة قياسٌ لا سماع، يقول الفيوميّ: "قولُهم زيدٌ أَعلى من عَمْرٍو... ونحوُه له معنَيانِ: أَحدُهما أَنْ يُرادَ به تفضيلُ الأَوَّل على الثّاني... والمعنى الثّاني أَن يكونَ بمعنى اسمِ الفاعِلِ، فينْفرِدُ بذلك الوَصْفِ من غيرِ مُشارِكٍ فيه، قال ابنُ الدَّهّانِ: ويجوزُ استِعْمالُ أَفْعَل عارِيّاً عن اللّام والإضافةِ ومن، مُجَرَّداً عن معنى التَّفضيلِ مُؤَوَّلاً باسمِ الفاعِلِ أَو الصِّفةِ المُشَبَّهة قِياساً عندَ المُبَرِّدِ سَماعاً عندَ غيرِه"[1].

وعلى ما تقدّم يتضح أنَّ مناهج القدماء لا تكاد تختلف في توجيه اسم التفضيل لغير المفاضلة عن مناهجهم في المواضع التي رأينا أنهم أوّلوا فيها الأبنية والتراكيب؛ لتنزيه الله عمّا لا يليق به، على النحو الذي ذكروه في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[2] فقد أجازوا كون اسم التفضيل (أَهْوَن) بمعنى الصفة المشبهة (هيّن)؛ وعليه فلا تَفاوُتَ في قدرته في النَّشأَتَينِ: الإبْداءِ والإعادةِ، ولا يكونُ شيءٌ أَكثَرَ سُهولةً من شيءٍ عنده سبحانه. وإذا أجروا اسم التفضيل على أصل وظيفته ودلالته –مع ما يصاحب هذا الإجراء من الوقوع في الحرج الدّيني– فإنّهم لا يتوانون في جعل كلام الله جارياً على وفق معتقدات البشر؛ فلهذا أجازوا إجراء (أهون) على معنى التفضيل، لدلالة النَّظَر البشري على أَنَّ الإعادةَ في كثيرٍ من الأَشياءِ أَهوَنُ من البَداءةِ.

٣. زيادة الهمزة في صيغة (أفعل) بين التّحقيق والمصادفة

تؤدّي زيادة الهمزة في صيغة (أفعلَ) إلى معانٍ صرفيّة مختلفة، كالتعدية، والدخول في الزمان أو المكان، وغيرها من المعاني التي نصّ عليها القدماء. ومن معانيها المُصادفة، كقولهم: استكرمتُ زيداً أو استبخلتُه، أي: صادفته كريماً أو

الشّاهد (٣٣٦٢).

(١) الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، ٢/ ٧٠٩.

(٢) الروم/ ٢٧.

بخيلاً[١].

وقد صـــار هذا المعنى موضـــعاً خلافيّاً بين الفرق الإســـلامية؛ لاختلاف نظرهم إلى مسألة القضاء والقدر، والجبر والاختيار في أفعال البشر. وزيادة الهمزة في الفعل (أغفلَ) الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾[٢]. تصلح مثالاً لبيان هذا الخلاف.

فمن المعروف أنَّ المعتزلـة يرون أنّ الإنســـــان هو الـذي يخلق أفعـالـه ويحاسب عليها؛ وعلى هذا جاء رأي ابن جنّي (ت٣٩٢هـ) في أنّ الزّيادة في الفعل (أغفلنا) أدّت معنى المُصـــادفة، لا بمعنى منعْنا وصـــددْنا؛ لأن معصـــية العبد لا تُنسب إلى الله تعالى[٣].

وإلى هذا الرأي ذهب الزمخشـري بقوله: "﴿مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ﴾ من جعلنا قلبَه غافلاً عن الذّكر بالخذلان، أو وجدناه غافلاً عنه، كقولك: أَجْبَنْتُه وأفحَمْتُه وأبْخَلْتُه، إذا وجدته كذلك، أو من أغْفَل إبلَه، إذا تركها بغير سِمَة أي: لم نَسِمْه بالذّكر، ولم نجعلهم من الـذين كتبنـا في قلوبهم الإيمـان، وقد أبطـل اللـه توهم المجبرة، وقرِئ: أغفلنا قلبُه، بإسناد الفعل إلى القلب، على معنى حسبنا قلبُه غافلين، من أغفلته، إذا وجدته غافلاً"[٤].

وبيّن الرّازي رأيَ المعتزلة بقوله: "قالت المُعْتَزِلةُ: المُرادُ بقولِه تعالى: ﴿مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عن ذِكْرِنَا﴾ أَنّا وجَدْنا قَلْبَه غافِلاً، وليسَ المُرادُ خَلْقَ الغَفْلةِ فيه"[٥]. ونقل

---

(١) ابن عقيل، **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، ٤/ ٢٦٣.

(٢) الكهف/ ٢٨.

(٣) ابن جني، **الخصائص**، ٣/ ٢٥٦.

(٤) الزّمخشري، **الكشّاف**، ٢/ ٥٣١.

(٥) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ١٢/ ٤٥٦.

عن القَفّال وُجوهاً في تأْويلِ هذه الآيةِ على مَذْهَبِ المُعْتَزِلة، أَحَدها: "أَنَّه تعالى لمّا صَبَّ عليهم الدُّنْيا صَبّاً، وأَدّى ذلك إِلى رُسوخِ الغَفْلةِ في قُلوبِهم صَحَّ على هذا التَّأْويلِ أَنَّه تَعالى حَصَّلَ الغَفْلةَ في قُلوبِهم كما في قولِه تَعالى: ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعائِي إِلَّا فِراراً﴾[١] والوَجهُ الثّاني: أَنَّ معنى قَوْلِه: أَغْفَلْنا أَي: تَرَكْناه غافِلاً فلم نَسِمْهُ بِسِمةِ أَهْلِ الطَّهارةِ والتَّقْوى، وهو من قولِهم: بَعيرٌ غُفْلٌ أَي: لا سِمَةَ عليه. وثالِثُها: أَنَّ المُرادَ من قَوْلِه أَغْفَلْنا قَلْبَهُ أَي: خَلّاه معَ الشَّيطانِ، ولم يَمْنَعِ الشَّيْطانَ منه"[٢].

وأمّا الجَبريّة أو القَدرِيّة فيرون أنّ الله تعالى هو الذي يخلق العبدَ ويخلق أعمالَه وأفعالَه؛ لذلك كان الإنسان مُجبراً على فعله وليس مُخيّراً، وإنّما تُنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، فمعنى أغفلناه أي: نسبناه للغفلة، يقول ابن القيم الجوزيّة (ت٧٥١هـ): "والقدريّة تحرف النّص وأمثاله بالتّسمية والعلم، فيقولون: أغفلنا قلبَه سميناه غافلاً، ووجدناه غافلاً، علمناه كذلك، وهذا من تحريفهم، أي: بل أغفلته، مثل أقمته وأقعدته وأغنيته وأفقرته، كذلك جعلته"[٣].

ونقل أبو حيّان ما يبطل دعوى الجبريّة بقوله: "وقد أَبطَلَ اللَّهُ تَوَهُّمَ المُجْبِرةِ بقولِه: ﴿وَاتَّبَعَ هَواهُ﴾"[٤]. وهو يقصد أنَّ الإنسان غير مجبر على ما يقوم به من عمل.

وأمّا أهل السُّنّة فيقولون إنّ الله تعالى أغفلَه حقيقةً، وهو خالق الضّلال فيه والغفلة، لكن الإنسان (غفلَ) بكسبٍ اختياريّ لأفعاله، وقد ذكر ابن القيّم الجوزيّة ما يوضح رأيهم بقوله: "فإنّه سبحانه أغفل قلبَ العبد عن ذكره، فغفلَ هو، فالإغفال فعلُ

---

(١) نوح/ ٦.

(٢) الرازي، المصدر السابق، ١٢/ ٤٥٧.

(٣) ابن القيم الجوزيّة، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، ١٦٤.

(٤) الأندلسي، أبو حيان، **البحر المحيط**، ٧/ ١٦٧.

الله، والغفلةُ فعلُ العبد، ثمّ أخبر عن اتّباعِه هواه، وذلك فعل العبد حقيقة"[1]. وكذا بيّنَ أبو حيّان رأي أهل السنة بقوله: "وأَمّا أَهْلُ السُّنّةِ فيقولونَ: إِنَّ اللّهَ تَعالى أَغْفَلَه حَقيقةً، وهو خالِقُ الضَّلالِ فيه والغَفْلةِ"[2].

---

(١) ابن القيم الجوزيّة، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، ١٦٤.

(٢) الأندلسي، أبو حيان، **البحر المحيط**، ٧/ ١٦٧.

نتائج الدراسة

انتهت الدراسة إلى نتائج متعدّدة نوجز أبرزها على النحو الآتي:

١. بدت مظاهر تنزيه الذّات الإلهية جليّةً في توجيه مسائل نحوية مختلفة، على نحو ما يطالع في توجيههم دلالة بعض الأفعال والحروف الناسخة، كقولهم –في آيات كثيرة– بأنَّ الفعل الناسخ (كان) لا يدل على الحدث المنقطع، وكذا رأوا أنّ (عسى) حيثما وردت في القرآن الكريم فهي واجبة تفيد معنى التّحقيق؛ لأنّ الطّمع والرّجاء لا يصحّ من الله تعالى. وقريب من ذلك قولهم بأنّ (لعلَّ) من اللَّهِ واجِبةٌ؛ لأنَّ معنى الطَّمَع والإِشفاق لا يَصِحُّ على الله تعالى، أو أنّها في القرآن استعملت للتعليل بمعنى (كي).

وفي غير موضوع النواسخ كان تنزيه الذّات الإلهية يظهر في قولهم بأنَّ الحرف (قد) ليس له إلّا معنى التحقيق والتقرير، ولا يصح أن يكون معناه التشكيك أو التقليل. وكذا ذهبوا إلى نفي التعجب عن صيغتيه القياسيتين (ما أفعلَ) و(أفعلْ بـ)؛ لأن صفات الله تعالى لا يُتعجّب منها، فهي لا تقبل الزيادة، ولا يتصور فيها خلاف ذلك. وفي مواضع من القرآن الكريم كانوا يرون أنّ الحال ليست متنقلة بل جاءت وصفاً ثابتاً، خلافاً للمطّرد فيها وهو التّنقُّل.

٢. بدت مظاهر التّنزيه في بعض المسائل الصرفية، كنفي دلالة المبالغة عن صيغة (فعّال)، وقولهم بمجيء اسم التفضيل (أفْعل) لغير معنى المفاضلة، وكذا قولهم بزيادة الهمزة في صيغة (أفعلَ) لمعنى المُصادفة.

٣. نهج كثير من القدماء في مسالك التنزيه مسالك مختلفة، منها أنّهم اتكأوا على القرائن العقلية والدلائل غير السياقية في إثبات صفات العلم والحكمة واستمرارها دون انقطاع، في نحو قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾، وإثبات معنى التحقيق في

الحرف (قد) في نحو قوله: ﴿قد يعلم الله المُعَوِّقين منكم﴾، ولزوم الحال وعدم تنقُّلِها في نحو قوله: ﴿قائِماً بِالْقِسْطِ﴾.

واتّكأوا –أيضاً– على التأويل، كقولهم بمجيء (كان) بمعنى (لم يزل) و(لا يزال) للدلالة على الاستمرار، في المواضع التي اقتضت استمرار صفات الحقّ دون انقطاع، كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾، وكقولهم بمجيء اسم التفضيل (أهون) في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ بمعنى الصفة المشبهة (هيّن)؛ إذ لا تفاوُت عندَ اللَّهِ في النَّشأَتَينِ الإِبْداءِ والإعادةِ. وكذا ذهبوا إلى أنّ (لعلّ) في القرآن استعملت للتعليل بمعنى (كي) في نحو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾؛ لاستحالة الشّكّ في أخبار الله سبحانه. وأوّلوا صيغة المبالغة (ظلّام) في قوله: ﴿وَمَا رَبك بظلّام للعَبيد﴾ على النسب أيضاً، بمعنى ليس بِذي ظلم؛ لأنَّ الله لا يظلم مطلقاً، لا كثيراً ولا قليلاً.

وقد أفضى التأويل –في بعض الحالات– إلى نشأة التّضادّ في وظائف الأبنية، كقولهم بأنّ (عسى) لها معنيان متضادّانِ، أَحدهما الشّكّ والطّمَع، والآخر اليقين.

٤. كان بعض القدماء ينهج منهجاً مخالفاً في توجيه ما يقتضي التنزيه، من طريق صرف دلالة التراكيب والأبنية إلى المخاطبين وما يتعلَّق بهم؛ فاستقام لهم حملها على أصل معناها ودلالتها، كقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُواْ اللّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلَحُونَ﴾، فمعنى الرجاء يكون من المخاطبين، وإنّما يذكره اللّه ليكون الإنسان راجياً من ربّه. وفي قوله تعالى: ﴿وكانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾ دلّت (كان) على الانقطاع، باعتبار ما وقع عليه العلم والحكمة، لا العلم والحكمة. وفي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ ذكروا أنّ (أَهْوَن) اسم تفْضيلِ وفقاً لمُعْتَقَدِ البَشَر وما يدلّ عليه العقل من أَنَّ الإِعادةَ في كثيرٍ

من الأَشياءِ أَهْوَنُ من البَداءةِ. وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبك بظلّام للعَبيد﴾ أجرى بعضهم صيغة المبالغة على أصل معناها؛ لأنّ دلالة (ظلّاماً) على الكثرة تناسب كثرة العباد، وعلى ذلك تقع مقابلة الكثير بالكثير.

٥. ظهرت بعض أمثلة التنزيه بسبب اختلاف معتقدات الفرق الإسلامية، وكانت زيادة الهمزة في صيغة (أفعلَ) دليلاً على اختلافهم في مسألة القضاء والقدر والجبر والاختيار في أفعال البشر، فما يتّفق مع مذهب المعتزلة هو أن تكون زيادة الهمزة لمعنى المصادفة؛ لأنّ الإنسان هو الذي يخلق أفعالَه ويحاسبُ عليها، وأمّا الجبريّة فيرون أنّ الله تعالى هو الذي يخلق العبد ويخلق أعماله وأفعاله؛ لذلك كان الإنسان مُجبراً على فعله وليس مُخيّراً؛ ولهذا صحّ لديهم أنَّ معنى (أغفلناه) هو نسبناه للغفلة على التحقيق. وذهب أهل السنة إلى أنّ الله تعالى أغفله حقيقة، وهو خالق الضلال فيه والغفلة، لكن الإنسان (غفلَ) بكسبٍ اختياريّ لأفعاله.

المصادر والمراجع:

١. ابن الأثير، **البديع في علم العربية**، تحقيق ودراسة: فتحي أحمد علي الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٩٩٩م.

٢. الأصفهاني، الرّاغب، **مفردات غريب القرآن**، تحقيق: عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط١، ١٩٩١م.

٣. الأنباري، محمّد بن القاسم، **الأضداد**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٧م.

٤. الأندلسي، أبو حيان محمّد بن يوسف، **ارتشاف الضّرب من لسان العرب**، تحقيق: رجب عثمان محمّد، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م.

٥. الأندلسي، أبو حيان محمّد بن يوسف، **التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل**، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، دار كنوز إشبيليا، ط١.

٦. الأندلسي، أبو حيان محمّد بن يوسف، **تفسير البحر المحيط**، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمّد معوّض، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، ط١، ٢٠٠٠م.

٧. الأنصاري، جمال الدين بن هشام، **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة، القاهرة.

٨. الأنصاري، جمال الدين بن هشام، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق: محمّد محيي الدين عبدالحميد، دار الطلائع، القاهرة، ٢٠٠٩م.

٩. برجشتراسر، **التطوّر النحوي للغة العربية**، علق عليه: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٣م.

١٠. البغداديّ، عبدالقادر بن عمر، **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة. ط٤، ١٩٩٧م.

١١. الجبالي، مهند حسن، **أثر الاعتزال في توجيهات الزمخشري اللغوية والنحوية في الكشاف**، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، ٢٠٠١م.

١٢. ابن جنّي، أبو الفتح عثمان، **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، بغداد، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، ط٤، ١٩٩٠م.

١٣. ابن الحاجب، جمال الدّين بن عثمان، **الكافية في النّحو**، تحقيق: صالح عبدالعظيم الشاعر، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠١٠ م.

١٤. حداد، حنا جميل، **معجم شواهد النحو الشعرية**، دار العلوم، الرياض، ط١، ١٩٨٤م.

١٥. حسن، عباس، **النحو الوافي**، دار المعارف، القاهرة، ط١٥.

١٦. الراجحي، عبده، **التطبيق النحوي**، مكتبة المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م.

١٧. الرازي، أبو عبدالله محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٩٩٩م.

١٨. الزّجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السّري، **معاني القرآن وإعرابه**، تحقيق: عبدالجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

١٩. الزّركشي، بدر الدّين محمّد بن عبدالله، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٥٧م.

٢٠. الزّمخشري، جار الله محمود، **الكشّاف عن حقائق وغوامض التنزيل**، دار

الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٩٨٦م.

٢١. الزّمخشـري، جار الله محمود، **المفصّـل في صـنعة الإعراب**، تحقيق: محمّد محمّد عبدالمقصود، وحسن محمّد عبدالمقصود، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م.

٢٢. السـمين الحلبي، شـهاب الدين أبو العبّاس أحمد، **الدّر المصـون في علوم الكتاب المكنون**، تحقيق: أحمد الخرّاط، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٨٦م.

٢٣. سيبويه، عمرو بن عثمان، **الكتاب**، تحقيق: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨م.

٢٤. السّيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبدالله، **شرح كتاب سيبويه**، تحقيق: أحمد حسن مهدلي، وعلي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.

٢٥. السّيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.

٢٦. السّـيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، **همع الهوامع في شـرح جمع الجوامع**، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، القاهرة.

٢٧. ابن الصـائغ، محمد بن حسـن، **اللمحة في شـرح الملحة**، تحقيق: إبراهيم بن سـالم الصـاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسـلامية، المدينة المنورة، ط١، ٢٠٠٤م.

٢٨. ابن عاشور، محمّد الطاهر، **التحرير والتنوير (تحرير المعنى السـديد وتنوير العقل الجديد من تفسـير الكتاب المجيد)**، الدار التونسـية للنشـر، تونس، ١٩٨٤م.

٢٩. ابن عطية، أبو محمد عبدالحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسـير الكتاب**

العزيز، تحقيق: عبدالسلام عبدالشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

٣٠. ابن عقيل، عبدالله بن عبدالرحمن، **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار التراث، دار مصر للطباعة، القاهرة، ط٢، ١٩٨٠م.

٣١. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، المكتبة العلمية، بيروت.

٣٢. القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد، **محاسن التأويل**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

٣٣. القرالة، خولة، **قد، استعمالاتها، دلالاتها، شروطها والخلاف فيها**، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، المجلد (١٠)، العدد (١)، ٢٠١٤م.

٣٤. القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٤م.

٣٥. ابن القيم الجوزيّة، محمد بن أبي بكر، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والعليل**، تحقيق: عصام فارس الحرستاني، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧م.

٣٦. ابن مالك جمال الدّين محمد، **شرح التّسهيل**، تحقيق: عبدالرّحمن السّيد، ومحمد بدوي المختون، دار هجر، القاهرة، ط١، ١٩٩٠م.

٣٧. ابن مالك، جمال الدّين محمد، **شرح الكافية الشّافية**، تحقيق: عبدالمنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٩٨٢م.

٣٨. المبرد، محمد بن يزيد، **المقتضب**، تحقيق: محمد عبدالخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت.

٣٩. المراديّ، الحسن بن قاسم، **الجنى الدّاني في حروف المعاني**، تحقيق: فخر الدّين قباوة ومحمّد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

٤٠. ابن منظور، جمال الدّين محمّد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٩٩٣م.

٤١. ناظر الجيش، محمد بن يوسف بن أحمد، **شرح التسهيل (تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد)** تحقيق: علي محمد فاخر وآخرين، دار السلام، القاهرة ط١، ٢٠٠٧م.

٤٢. ابن الناظم، بدر الدين محمد، **شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

٤٣. النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد، **التفسير البسيط**، أصل تحقيقه في (١٥) رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط١، ٢٠٠٨م.

٤٤. هادف، سعيد، **وكان الله عليماً حكيماً (دراسة لغوية تحليلية لفعل الكينونة)**، مجلة العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، جامعة باتنة، الجزائر، العدد٣، ١٩٩٥م.

٤٥. ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن عليّ، **شرح المفصل**، تقديم: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

References:

1. ʾIbn al-athir, AlbadĪʿ fĪ ʿilm al-ʿarabiyya, taḥqĪq, FatḥĪ Aḥmad ʿAlĪ al-dĪn, jāmiʿat ʾum al_qurā, makkat al-mukarramat, 1st ed., 1999.
2. Al-aṣfahānĪ, Al-rāghib, mufradāt gharĪb al-qurān, taḥqĪq: ʿadnān dāwŪdy, Dār al-qalam, dimashq, al-Dār alshāmiyya, Beirut, 1st ed., 1991.
3. Al-anbārĪ, Muḥammad b. al-qāsim, al-aḍdād, taḥqĪq: Muḥammad Abū al-faḍl IbrāhĪm, al-maktabat al-ʿaṣriyya, Beirut, 1987.
4. Al-'andalusiy, Abū ḥaiyān Muḥammad b. Yūsuf, artishāf al-ḍarb min lisān al- ʿarab, taḥqĪq: Rajab ʿOthmān, Muḥammad Al-khānijī, Cairo, 1st ed., 1988.
5. Al-'andalusiy, Abū ḥaiyān Muḥammad b. Yūsuf, al-tadhyil & altakmyil fĪ sharḥ kitāb al-tashĪl, taḥqĪq: ḥasan hindāwĪ, Dār al-qalam, dimashq, al-Dār kunūz 'ishbĪlyā, 1st ed.
6. Al-'andalusiy, Abū ḥaiyān Muḥammad b. Yūsuf, tafsĪr al-baḥr al-muḥĪṭ, taḥqĪq: ʿādel Aḥmad Al-mawjod& ʿAlĪ Muḥammad muʿawwaḍ, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 2000.
7. Al-ʾanṣāriy, Jamāl al-deen b. Hishām, ʾawḍaḥ al-masālik ʾilā ʾalfiyat ʾibn mālik, taḥqĪq: Yousuf Al-shiysk Muḥammad al-biqāʿĪ, Dār al-Fikr Liṭibā'ah wa al-nashr, Cairo.
8. Al-ʾanṣāriy, Jamāl Al-deen b. Hishām, mughniy al-labiyb ʿan kutub al-ʾaʿāriyb, taḥqĪq: Muḥammad muḥiyy al-deen ʿabd al-ḥameed, Dār al-ṭalāʾiʿ, Cairo, 2009.
9. Birjishtrāsar, al-taṭawwr al-naḥwiy lilught al-ʿarab, ʿallaqaʿalyh Ramaḍan 'Abdultawwāb, maktabat Al-khānijī, Cairo, 4th ed., 2003.
10. Al-baghdādiy, 'Abdulqadir b. 'Omar, Khizānat Al-ʾadab & lubbu lubāb lisān al-ʿarab, taḥqĪq: 'Abdusalām Muḥammad Hārūn. maktabat Al-khānijī, Cairo, 4th ed., 1997.

11. Al-jabāliy, Muḥannad ḥasan, -ʾathar al--ʾiʻtizāl fĪ tawjihāt Al-Zamakhshrī al-lughwiyat & alnaḥwiyat fĪ al-kashshāf, Ph.D thesis, Yarmouk University, 2001.

12. ʾIbn jinniy, Abū al-ftiḥ ʿOthmān, Al-khaṣāʾiṣ, taḥqĪq: Muḥammad ʿAlĪ Alnajjār, Ministry of Culture and Information, al-hayʾat al-maṣriyat lilkitāb, Cairo, 4th ed., 1990.

13. ʾIbn Al-ḥājib, Jamāl Al-deen b. ʿOthmān, al-kāfiyat fĪ al-naḥŪ, taḥqĪq: ṣāliḥʻAbdulʿaẓim al-shāʿir, maktabat alʾādāb, Cairo, 1st ed., 2010.

14. ḥaddād. ḥannā JamĪl, muʿjam shawāhid al-naḥŪ al-shiʿriyyat, dār al-ʿulŪm, al-Riyāḍ, 1st ed., 1984.

15. ḥasan, ʿAbbās, Al-naḥŪ al-wāfĪ, dār al-maʿārif, Cairo, 15th ed.

16. Al-rājiḥiy, ʿAbduh, al-taṭbiq al-naḥwiy, maktabat al-maʿārif, Cairo, 1st ed., 1999.

17. Al-rāziy, AbŪ Abdullah Muḥammad b.ʻOmar, mafātĪḥ al-ghayb(al- tafsĪr al-kabĪr, dār ʾiḥyāʾ al-turāth al-ʻarabiy, Beirut, 3rd ed., 1999.

18. Al-zajjāj, AbŪ ʾisḥāq IbrāhĪm b. al-siriy, maʻāniy al-qurān wa ʾiʻrābih, taḥqĪq: ʻAbduljalĪl ʿAbduh Shalabiy, ʻĀlam al-kutub. Beirut, 1st ed.,1988.

19. Al-zarkashiy, Badir al-deen Muḥammad b. Abdullah, al-burhān fĪ ʿulŪm al-qurān, taḥqĪq: Muḥammad AbŪ al-faḍl IbrāhĪm, dār ʾiḥyāʾ al-kutub al-ʻarabiyyat, Cairo, 1st ed., 1957.

20. Al-Zamakhshrī Jārullah Maḥmood, al-kashshāf ʻan ḥaqāʾiq& ghawāmiḍ al-tanzĪl, dār al-kitāb al-ʻarabiy. Beirut, 3rd ed., 1986.

21. Al-Zamakhshrī Jārullah Maḥmood, al-mufaṣṣal fĪ ṣanʻat al- ʾiʻrāb, taḥqĪq Muḥammad Muḥammad Abdulmaqṣod & ḥasan Muḥammad Abdulmaqṣod, dār al-kitāb al-maṣriy, Cairo, 1st ed., 2001.

22. Al-sameen Al-ḥalabiy, Shihāb aldeen AbŪ Al-ʻAbbās Aḥmad, al-durr almaṣŪn fĪ ʿulŪm al-kitāb al-maknŪn, taḥqĪq: Aḥmad al-kharrāṭ, , Dār al-qalam, dimashq, , 1st ed., 1986.

23. Sībawayh, ‘Amr b.‘Othmān. Al-Kitāb, taḥqĪq: ‘Abdusalām Hārūn. maktabat Al-khānijī for printing, publishing and distribution, Cairo, 3rd ed., 1988.

24. Al-siyrāfiy, AbŪ sa‘Īd Alḥasan b. Abdullah, sharḥ Kitāb Sībawayh, taḥqĪq: Aḥmad ḥasan mahdaliy &ʿalĪ sayyidʿalĪ, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 2008.

25. Al-SuyŪṭī, Jalāluddin Abdulraḥmanm, al-ʾitqān fĪ ʿulŪm al-qurān, taḥqĪq: shuʿayb alʾarnaʾŪṭ, muʾassat al-risālat, Beirut, 1st ed., 2008.

26. Al-SuyŪṭī, Jalāluddin Abdulraḥman, hamiʿ alhawāmiʿ fĪ sharḥ jamʿ al-jawāmiʿ, taḥqĪq: Abdulḥameed hindāwiy, al-maktabat al-tawfĪqiyat, Cairo.

27. ʾIbn al-ṣāʾigh, Muḥammad b. ḥasan, allumḥat fĪ sharḥ allmulḥat, taḥqĪq: IbrāhĪm b. Sālim al-ṣāʿidiy, Deanship of Scientific Research at the Islamic University, Almadinat Almunawarat, 1st ed., 2004.

28. ʾIbn ʿāshuor, Muḥammad al- ṭāhir, al-taḥrĪr & al-tanwĪr, (taḥrĪr al-maʿnā & tanwĪr al-ʿāqil al-jadĪd min al-kitab al-majĪd), al-dār al-tŪnusuyyat, tŪnus, 1984.

29. ʾIbn ʿA ṭiyyat, ʾAbŪ Muḥammad Abdulḥaq b. ghālib, al-muḥarir al-wajĪz fĪ tafsĪr al- Kitāb al- ʿazĪz, taḥqĪq: ‘Abdusalām ‘AbdushāfĪ Muḥammad, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 2001.

30. ʾIbn ʿAqĪl, Abdullah b. Abdulraḥman, sharḥʾIbnʿaqĪlʿalā ʾalfiyat ʾIbn mālikm, taḥqĪq: Muḥammad Muḥiyy al-deen ʿAbd al-ḥameed, Dār al-turāth, Dār miṣr lilṭibāʿat, Cairo, 2nd ed., 1980.

31. Al-fayyŪmiy, Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAlĪ, al-miṣbāḥ al-munĪr fĪ gharĪb alsharḥ alkabĪr, Al-maktabat al-‘Ilmiyyah, Beirut

32. Al-qāsimiy, Muḥammad Jamāluddin Muḥammad, maḥāsin altaʾwĪl, taḥqĪq: Muḥammad Basil ʿouyŪn alsŪd, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 1997.

33. Al-qarāllah, KhaŪlah, qad ʾIstiʿmālātuhā dalālātuhā shurŪṭuhā & alkhilāf fĪhā, The Jordanian Journal of Arabic Language and Literature, almujallad

(10), alʿadad (1), 2014.

34. Al-qurṭufiy, ʾAbŪ Abdullah Muḥammad b. Aḥmad, Al-jāmiʿ liʾaḥkām al-qurān, taḥqĪq: Aḥmad AlburdŪniy & IbrāhĪm ʾAṭfiysh, Dār al-Kutub al-miṣriyyat, Cairo, 2nd ed., 1964.

35. ʾIbn Alqayim, Aljawziyat, Muḥammad b. ʾabiy bakr, ahifāʾ alʿaliyl fĪ masāʾil alqaḍāʾ& alqadar & alḥikmat & alʿaliyl, taḥqĪq: ʿIṣām Fāris Alḥarstāniy, Dār aljĪl, 1997.

36. ʾIbn Mālik, Jamāluddin Muḥammad, sharḥ altashĪl, taḥqĪq: Abdulraḥman Alsayid & Muḥammad Badawiy AlmakhtŪn, Dār hajar Cairo, 1st ed., 1990.

37. ʾIbn mālik, Jamāluddin Muḥammad, sharḥ alkāfiyat alshāfiyat, taḥqĪq: Abdulmunʿim Aḥmad HarĪdiy, jamiʿatʾum akqurā, makkat almukrramat, 1st ed., 1982.

38. Al-Mubarrid, Muḥammad b. Yazīd, Al-Muqtaḍab, taḥqĪq: Muḥammad Abdalkhāliq ʿUḍaymah. ʿĀlam al-Kutub, Beirut.

39. Al-murādiy, Alḥasan b. qāsim, aljanā aldāniy fĪ ḥurŪf al maʿāniy, taḥqĪq: Fakhluddin Qabāwat& Muḥammad NadĪm Fāḍil, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beirut, 1st ed., 1992.

40. Ibin Manẓūr, Jamāluddin Muḥammad b. Mukarram. Lisān al-ʿArab.Dār Ṣādir, Beirut, 3rd ed., 1993.

41. Nāẓir Aljaysh, Muḥammad b. Yousuf b. Aḥmad, sharḥ altashĪl (tamhĪd alqawāʿid bisharḥ tashĪl alfawāʾid), taḥqĪq: ʿAlĪ Muḥammad Fākhir & ʿākharŪn, Dār alsalām, Cairo, 1st ed., 2007.

42. Ibin alNāẓim badirluddin Muḥammad, sharḥ Ibin alNāẓim ʿalā ʾalfiyat ʾIbn mālikm, taḥqĪq: Muḥammad bāsil ʿuyŪn alsŪd, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beirut, 1st ed., 2000.

43. Al-naysābŪriy, ʾAbŪ Alḥasan ʿAlĪ b. Aḥmad, altafsĪr albasĪṭ, ʾaṣl taḥqĪqih fĪ (15) Ph.D thesis, ʾImām Muḥammad b. SaʿŪd University, Riyādh, 1st ed., 2000.

44. Hādif, Sa'id, wa kāna Allah 'alĪman ḥakĪman(dirāsat lughawiyat taḥliliyat lif'l alkaynŪnat, Journal of Social and Human Sciences, University of Bātna, Algeria, 3rd ed., 1995.

45. 'Ibin Ya'ish, Muwaffaq al-Din Ya'ish b.'Ali, sariḥ al-mufaṣṣal, taqdĪm: 'Imayl BadĪ' Ya'qoub, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 2001.

تشكّلات البنى السردية وصياغتها

"دراسة سيميولوجية في رواية (لوعة الغاوية) لعبده خال"

د. علاء الدين أحمد الغرايبة[١]

ملخص

سعت هذه المقاربة النقدية المعنونة بـ"تشكّلات البنى السردية وصياغتها: دراسة سيميولوجية في رواية (لوعة الغاوية) لعبده خال" إلى البحث في تشكّلات الخطاب الروائي، من خلال تتبّع البنيات التي ينهض عليها المحكي الروائي؛ إذ تنشغل –أي الدراسة– بتحليل هذا النصّ الذي ينخرط فيه التاريخي بالمكوّن الواقعي والافتراضي عبر عرض ينشغل بزمنين: (الماضي والحاضر). مُتخذَة من المنهج السيميائي سبيلاً لفكّ شيفرات النصّ.

وتوزّعت الدراسة بين المحاور الآتية: بنية الأحداث ومضامينها، التي تتسارع وفق علاقات تسعى جاهدة لبناء تجانس فيما بينها؛ لتقدم وظائف محددة في النصّ المحكي. وبنية الوصف: وصف الشخصيات، فعلى لسان الشخصيات تتحرك الأحداث وتتباين بين شخصية ثابتة وأخرى متطورة، وشخصية عفوية وأخرى ناقدة. ووصف الأمكنة؛ إذ تتضافر الأمكنة لخلق الفضاء الجغرافي للنصّ السردي، فيكتسب المكان صفاتٍ خاصةً، يصبح معها ذا أهمية متعددة المستويات. وبنية السرد

(١) جامعة الزيتونة الأردنية.

وأشكاله، بوصفه: الكيفية التي تروى بها القصة عن طريق مؤثرات يتعلّق بعضـــها بالرّاوي والمرويّ له، ويتعلّق بعضـــها الآخر بمقومات الأحداث المروية ذاتها. وبنية الحوار وأنواعه؛ بكونه محوراً يســـتقطب حوله فكرة القصـــة ومضـــمونها العميق. وبنية الفضـــاء الزماني؛ الذي توزّع بين فضـائين زمانيين في الرواية، زمن القصـة الذي يقتضـي التتابع المنطقي للأحداث، أي سـرد الأحداث تسـلسـلياً. وزمن السـرد الذي يحضـر من خلال تذكّر بعض الرواة أحداثاً ماضـــية تتعالق بمواضـــيع قد حدثت، بصرف النظر عن التتبع المنطقي للأحداث.

الكلمات المفتاحية: البنى السردية/ دراسة سيميولوجية/ لوحة الغاوية/ عبده خال.

(١)

- **تمهيد:**

تبقى الرواية أحد أبرز أشكال التعبير الإنساني عن مجمل عواطف الإنسان وأفكاره وأحاسيسه، إنها المجال الأرحب لذلك؛ بوصفها أكبر أنواع القصص طولاً، فهي تمثّل العنصر والبيئة، كما أنها الأقدر على تناول مشاكل الحياة ومواقف الإنسان ورؤاه. استناداً إلى عدم فصل الأدب عن الاجتماع بما هو معلوم من أنّ "كلَّ عملٍ أدبيٍ اجتماعيّ بالضرورة"[١]. وتظل عناصر الرواية المعروفة (الحدث والشخصية والزمان والمكان والسرد، والحوار واللغة والحبكة) هي أهم مصادر الناقد الواجب بيانها في تناول أية رواية، إلا أن كثيراً من النقاد حاول تحديد المحكي بالبحث عن العنصر الحيوي فيه والثابت، حتى يتمّ صوغه في شكل قانون، هو نموذج عام وكوني،من بين هؤلاء (بروب) الذي حرص على احتفائه بالوظيفة؛ من حيث هي فعل قار وثابت غير متغيّر، وأنّ المساس به يخلّ بنظام الحكاية كاملاً. بعكس القائم بهذا الفعل والمتمثل بالشخصية باعتبارها السند المرئي له، وهي كيان متحول وعرضي بحكم تعدد أشكال تجلياته ومواصفاته التي تتوافق مع كينونته الإنسانية[٢].

ولئن كان الحدث يرسم حالات الشخصيات ومشاعرها، وتنوّع الأحداث وتطورها بحيث يخوض بالقارئ في قراءة الرواية، وفق بناء خاص يحدده هو؛ فإن عنصر الشخصية هو كذلك من أهم العناصر التي تقوم بها القصة، من حيث

---

(١) تزفيتان تودوروف، **منطق گفتگويى ميخائيل باختين**، ترجمة داريوش كريمى، ط١، طهران: نشر مركز، ١٣٧٧، ص٧٣.

(٢) نادية بوشفرة، **معالم سيمائية في مضمون الخطاب السردي**، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)، المدينة الجديدة، تيزي وزو، ٢٠١١, ص٨٠.

إن حيويّة القصة مرتبطة بوجود الشخصيات، لأنّ وجود القصة نابع من شخصيات القصة، فهي الكائن الإنساني الذي يتحرك في سياق الأحداث. ونستطيع إبراز ذلك من خلال البحث عن الأحداث التي شكلّت في الأساس أفعالاً لبرامج سرديّة عند "غريماس" وأعمالاً لقضايا سردية عند "تودروف" وأحداثاً وظيفيّة عند "بارت"، كما أنها أدوارٌ عند غيرهم. ومن خلال البحث عن الشخصيات الموظفة في هذه الرواية وطبيعة هذه الشخصيات ووظائفها والغاية من تلك الوظيفة والأدوات التي ساعدت بتوظيفها لتحقيق غاياتها، والبحث عن تلك التقنيات الموجودة في هذه الرواية كالبنى الزمنية والمكانية فيها، كلُّ ذلك بما يمتلكه علم النصّ من أدوات تجعل الظاهرة الأدبية نموذجاً يتسم بالعلمية، وذلك بإبعاده عن التأويل غير المعلَّل.

لقد استندت رواية (لوعة الغاوية) لعبدة خال[1] إلى دمج العناصر المتناقضة والمتنافرة جدلياً داخل إطار سردي متكامل ذي وحدة موضوعية وعضوية. بعد أن

---

(٣) عبده محمد علي هادي خال حمدي، من مواليد ٣ أغسطس ١٩٦٢ (ك)، كاتب سعودي من مواليد إحدى قرى منطقة جازان، اشتغل بالصحافة منذ عام ١٩٨٢، حصل على بكالوريوس في العلوم السياسية من جامعة الملك عبد العزيز، حاز قصب السبق بفوزه بالجائزة العالمية للرواية العربية "البوكر" في نسختها العربية لعام ٢٠١٠ عن روايته "ترمي بشرر، ومن مؤلفاته: حوار على بوابة الأرض: مجموعة قصصية صادرة عن نادي جازان الأدبي ١٩٨٤، لا أحد: مجموعة قصصية صادرة عن مركز الحضارة العربية بالقاهرة ١٩٩٢، ليس هناك مايبهج: مجموعة قصصية صادرة عن مركز الحضارة العربية جيزان ١٩٩٣، الموت يمر من هنا: رواية صدرت عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٩٥، حكايات المداد: مجموعة قصص للأطفال صدرت عن نادي جدة الأدبي ١٩٩٤، مدن تأكل العشب: رواية صدرت عن دار الساقي بلندن ١٩٩٨، رواية الأيام لا تخبئ أحدا دار الجمل، رواية نباح– دار الجمل، رواية الطين– دار الساقي، رواية فسوق– دار الساقي، رواية ترمي بشرر– دار الجمل، رواية لوعة الغاوية– دار الساقي، وميض لدهشة باهتة – مجموعة قصص قصيرة جدا– دار أثر، قالت حامدة –أساطير حجازية– دار الساقي، قالت عجيبية –أساطير تهامية– دار الساقي، من يغني في هذا الليل: مجموعة قصصية صدرت عن دار الراوي بالدمام ١٩٩٩ الأيام لاتخبئ أحدا: رواية صدرت عن دار الجمل بألمانيا ٢٠٠٢، الأوغاد يضحكون: مجموعة قصصية صدرت عن دار نجيب الريس ببيروت ٢٠٠٣, الطين (ذلك البعيد كان أنا): رواية عن دار الساقي بلندن ٢٠٠٣.

شكّل المبدع روايته ببنيات ذوات دلالة أسلوبية وتعبيرية متداخلة النسيج، تتضافر فيما بينها لترسم إطارها العام وتتمظهر فيه، لتعبّر عن مضمونها الفكري وبعدها الإنساني، والذي تطرحه على شكل أسئلة وحوارات، بحيث تحرك أحداثها الشخصيات وصراعاتها؛ لتنشئ من خلالها آفاقاً تأويلية يقوم عليها الفعل السردي. الذي يستند إلى تعددية سردية وفنية لتركيب هذا العمل الروائي، من خلال دمج هذا العمل لمجموعة من الأجناس والأنواع والأنماط الأدبية وغير الأدبية، وصهرها داخل بوتقة فنية وجمالية متعددة الأصوات والبنى التركيبية. لتقول الرواية: "**فبينما يتنفس البعض الحياة دون مذاق، هناك من يكتوي بجحيم الحبّ، فيرهن العمر لشقاء طويل، ويهمّش الأحداث المهمّة في محيطه، ويحتفل بالذاكرة القصيّة والمرّة، هكذا طيلة سنوات يقطعها بالانكسار والخذلان، وأمله أن يُطفئ شيئا من سعير الفقد**"[١].

وتبقى الطريقة التي يختارها العشق لنا أو نختارها له هي أزمة الرواية ومشكلتها التي ظهرت على وجوه شخصيات حقيقية، بسياقات تعدديّة فسيفسائية الحضور، كانت تسعى إلى هدف موحد، "**في مجتمعي، الحب فضيحة لأنه يكشف خياراتنا بين أناس لم يختاروا شيئا يخصّهم حتى لم يختاروا أزواجهم، ولهذا فمن يقترن بغير هوى أو خيار محض ينتن فتطفح آثامه**"[٢]. إنهم اشتركوا جميعا بقضايا الموت والحياة والحب والفقد والغياب. فالإنسان مهما كانت عقيدته ومهما كانت بيئته يظل يشترك مع الآخر في لواعج النفس الإنسانية ومطالبها وطموحاتها في الحب والحياة أو في مآسيها من فقر وحرب وموت وتشرد وغربة، وتبقى طريقة التعبير عن كل ذلك هي الشيء الذي يجعلنا مختلفين ظاهرياً. فـ(**رواية لوعة الغاوية وهي تصرخ "من لا يعشق يعش ميتا" يتنازع حكايتها صوتان يكابدان العشق وكل ينتظر خلاصا من دمار**

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، دار الساقي، ط٣، بيروت، ٢٠١٢. (غلاف الرواية من الخلف).

(٢) السابق، ص١٥٦.

وشيك. وكأن هذه اللوعة في الصوتين تكشف لنا عن شخوص محطمة أحدهما يسافر بحثا عن العاشقة ولو بالدم، فيما هي تنتظره بالشوق، وأخرى تؤجل كل تفاصيل حياتها لأجل حبّ ضائع، هو كل أسباب وجودها، لكن حيرتها تترقب المستحيل)[١].

فهذا النصّ السردي –الذي هو قيد التحليل– يسجل أحداثاً متعاقبة تدور على لسان الراوي تارة ولسان شخصياته تارة أخرى. والورقة الحالية تنشغل بتفكيك هذا النصّ الذي ينخرط فيه التاريخي بالمكون الواقعي والافتراضي عبر عرض ينشغل بزمنين؛ الماضي والحاضر الذي يلقي بشروط زمن الاستعادة على وعي الراوي ووجهة نظره. بحيث يعالج هذا الامتزاج عبر مكونات أساسية، هي: الأحداث ومضامينها، التي تتسارع وفق علاقات تسعى جاهدة لبناء تجانس فيما بينها؛ لتقدم وظائف محددة في النصّ المحكي. والراوي وشخصيات الرواية؛ فعلى لسانهم تتحرك الأحداث وتتباين بين راوٍ حكيم وشخصية ثابتة وأخرى متطورة، وشخصية عفوية وأخرى ناقدة. والسرد الممتزج؛ ما بين الذاتي والمنسوب: حيث يتمّ إبراز الآثار الواضحة الناجمة عن امتزاج المكوّن الفني بأصل واقعي، بما في ذلك التقسيم المتعمد للبناء التقليدي، ومساراته الزمنية والمكانية. وهاجسا الزمن والمكان: اللذان تبرز فيهما سلوكات الناس الذين يخضعون لجميع تقلباته وأنواعه وتغيراته في تحرك زمني حاضر وماضٍ يستعيد فيه الراوي ذكرياته.

(٢)

- **بنية الأحداث:**

لا يخلو أي عمل أدبي نثري من الأحداث؛ فهي البؤرة المشعة التي تحرك القصة من أولها إلى آخرها داخل برامج سردية محددة، التي يقصد بها –وفق رؤية

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، (غلاف الرواية من الخلف).

غريماس لها– جملة الإنجازات الهادفة إلى تحقيق تحويل رئيسـي، وهي وحدات بسـيطة، لكنها قابلة للانتشـار والتعقيد الشـكلي، بحيث لا يغيّر ذلك من بنيتها التركيبية المطبّقة للحاجات السردية الأكثر تعدداً، بحسب مبدأ التوليد، الذي تفرضه العلاقات التي تربط الوحدات البسـيطة فتصـيرها وحدات مركبة من حيث تعدد الأفعال وتداخها لدرجة التعقيد(١).

إن التحليل السردي لهذه الرواية يتخذ من البرنامج السردي جهازاً آلياً له مراحل تؤسّسهُ –وفق توجه غريماس لها–، وهي أربع(٢):

١. **التحريك:** وهو فعل يمارسه إنسـان على أناس ممارسـة، تلزمهم تنفيذ برنامج معطى محدد، فيكون الفعل الأول مؤدى من المرسـل المحرِّك للذات الفاعلة التي تعدّ والحالة هذه مرسـلا إليه محرَّكاً لأجل الإقدام على فعل الصـلة بموضـوع القيمة. ويتمثّل هذا في لوحة الغاوية بما فعله **(خطيب الجمعة في مشـهد أحداث طرد مبخوت من القرية، الذي نزلت كلمات خطبته في يوم الجمعة كمطارق لا تبقي ولا تذر على مبخوت وعهره)**(٣). كذلك فيما فعله **(الشـيخ عجيل بن محمد مع أهل القرية حين طلب منهم إخلاء القرية خوفاً عليهم من هجمات الحوثيين)**(٤). فقد اعتمد المرسـل المحرك أسـلوب الإقناع في توجيه حركة المرسَـل إليه، وهو فعل الإقناع ويكون إما بالمعرفة أو الاعتقاد. ويكتسـب هذا الفعل أشـكالا إيجابية وأخرى سـلبية مثل: الإغراء أو

(١) نادية بوشفرة، **معالم سيمائية في مضمون الخطاب السردي**، ص٣٩.

(٢) نقلا عن: المصدر السابق، ص٤٤ وما بعدها

(٣) عبده محمد خال، ص٢٤.

(٤) السابق، ص٣٢٨ وما بعدها.

التحذير والتهديد. وربما تواجه هذه القدرات بالطعن في كرامتها فتقابل بالتحدي، كالذي فعله حمود ومجموعة من أهل القرية مع الشيخ (عجيل) ساعة طلب منهم النزوح عن القرية لمناطق بعيدة، قائلين: "**من الآن لا مشيخة لك علينا**"[١]. وكما فعلت **(فتون بوالديها حين قاطعتهم)**[٢].

٢. **الكفاءة:** ويعبّر عنها بمؤهلات الفاعل، ويستفاد منها في عملية الإنجاز، لذلك سميت بكينونة الفعل، وتكمن فاعليتها في حضور موجهات الفعل، وهي: قدرة الفعل: بمعنى امتلاك القوة البدنية أو السلطوية التي تمثّلت في الرواية بـ(سطوة الحضور والمكانة، وسطوة القيم، وسطوة الأنثى بإغرائها، وسطوة الحبّ، وسطوة الزوج، وسطوة الإعلام، وسطوة القدر) التي عادة ما تكون مرتبطة بموجه معرفة الفعل، بمعنى حضور بداهة العقل وكياسته). كموقف إمام الجامع الكبير أبكر عيسى الذي قال فيه الراوي: "**زأر خطيب المسجد أبكر عيسى في خطبة الجمعة بكلمات تحريضية موصياً بإزالة المنكر باليد**"[٣]. و(موقف الطبيب المعالج علي بن حسن الذي "**أمر والدي الصبي (مبخوت) بالانصراف، وحين همّت أمه عوش بمجادلته، رفع يده في وجهها: غيبي يومين ثم أقبلي...تركها الحاج تذرف كلماتها وانقلب إلى بقية مرضاه يتفحصهم**"[٤]. وموجه إرادة الفعل: الذي يقوم على رغبة الفاعل في أداء الفعل. **(كموقف زوجة مبخوت ورغبتها بالانفصال عنه)**[٥]. ووجوب الفعل: الذي

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٣٢٩.

(٢) السابق، ص٣٥ وما بعدها.

(٣) السابق، ص٢٥.

(٤) السابق، ص٤٥.

(٥) السابق، ص٥٠ وما بعدها.

يقوّض الإرادة، فيأتي الإجبار كالإلزام يحتم على الفاعل، بل يفرض عليه القيام بالفعل. **(كموقف الأم من زواج فتون)**[١]. **(ومشـــهد طرد رجالات أهل الحي لمبخوت)**[٢].

٣. **الأداء**: وهو محور البرنامج السـردي، ففي غيابه ينتفي حدوثه، إنه نواته التي تعمل بداخلها العمليات (الأفعال) فتتحول الأحوال والماهيات إلى غير ما كانت عليه قبلاً، ومنه جاءت تســميته بفعل الكينونة. ويهدف (الأداء) إلى تحقيق أنواع من الانتقال، بمعنى انتقال موضـــع القيمة من فاعل إلى آخر، ويتمّ ذلك عبر طرق ثلاثة، هي:

- انتقال موضـــوع القيمة عن طريق الهبة بالتنازل: (كموقف جابر الأعمى حين تحدث إلى كلّ من صـادفه في طريقه قائلاً: **سـألتك بالله أن تغيثنا من هذا الفاجر، لو كنت مبصـراً لأكلته بأسـناني)**[٣]. **(وموقف المطربة فاطمة عدنان التي كانت من بين نســاء كثيرات أحطن بفتون، وقد تبرعت بإحياء ليلة العرس مجاناً)**[٤].
- انتقال موضـــوع القيمة عن طريق الاختيار بالانتزاع. **(كمشـــهد حوار الأعمى مع خالد أحمد حين اقترح الأخير تأجيل طرد مبخوت، فقال له الأعمى:أنت ليس لديك بنات فلا تثبط عزمنا وعد إلى بيتك ودعنا ننجز مهمتنا)**[٥].

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٩٨ وما بعدها.

(٢) السابق، ص١٣ وما بعدها.

(٣) السابق، ص١٢٤.

(٤) السابق، ص١٠٩.

(٥) السابق، ص٢٨.

- انتقال موضـوع القيمة عن طريق التبادل، بحيث يسـتدعي وجود فاعلين وموضـوعين للقيمة مما يسـمح بالتفكير في هبة تبادلية ما بين الطرفين، على أسـاس العقد الانتمائي، الذي تتفق على إبرامه بصـفة ضـمنية أو صريحة تلك الفواعل في عملية التبادل هذه. كـ**(موقف خليل المسلكي الذي شعر بالغيظ مما يحدث في مشهد طرد مبخوت ولم يستطع سوى مهادنة المجتمعين)**[1]. و**(موقف عائشة مع أخيها حين شكا من حصب الطرقات، فعقدت العزم على معرفة الجاني)**[2]. و**(موقف عائشـة مع فتون في مشـهد زواجها، حين أوصـلتها إلى بيت الزوجية بعد أن امتنعت أمّ فتون من فعل ذلك)**[3]. وموقف مبخوت مع الأكتع حين قال له بحضـور الحوثيين المتشـددين وقد: **(مرر للأكتع غمزة بأن يؤمّن على قوله، فهزّ رأسه وردد مراراً: نعم صدقت مبخوت)**[4]. وقول هواش لابنه على مسمع من مبخوت: **(الحنش يبحث عن جوهرته)**[5].

٤. **التقويم:** ويرتبط التقويم بالتحريك، إذ يشكلان معاً قطبي البرنامج السردي، وهو حكم (إبسـتيمي) للفعل –ويقصـد (فوكو) بالإبسـتيمي: (الإطارات الفكرية التي تشـكّل قاعدة الخطابات حول المعرفة لدى جماعة بشـرية في حقبة معطاة)– يقوم به المرسـل الحافظ للقيم تجاه الفاعل، ليقوّم أعماله إن كانت إيجابية تسـتحق المكافأة أو كانت سـلبية فيسـتحق العقاب عليها. كالتقويم الذي **(أبداه أهل القريـة مع مبخوت بطردهم لـه)** و(حكم الأب على ابنتـه فتون بعد أن

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٢٩.

(٢) السابق، ص١٠٢.

(٣) السابق، ص١٠٢.

(٤) السابق، ص٢٨٨.

(٥) السابق، ص٢٢٥.

هربت قائلا:"**اشهدوا يا خلق الله لقد برئت من هذه البنت**)[١].

وللتقويم موجهات[٢]، هي موجهات الكينونة التي ينظر من خلالها إلى نوع العلاقة الحالية بين الفاعل والموضوع، من حيث مصداقية العلاقة وشرعيتها، لذلك يأتي التمييز عند (غريماس) بين أربع صور للموجهات، تقوم من وجهتي الظاهر والباطن، وقد حضرت صور هذه الموجهات في رواية عبده خال، على النحو الآتي:

- علاقة موجبة بين المستويين (باطن + ظاهر) تحقق الصدق. **(كعلاقة مبخوت بأخته حفص؛ فقد بدآ يستشعران إحساسهما ببعضهما وتواصلهما ذهنياً عن بُعد، يتبادلان الخواطر والأفكار. وبعد أن استوثقا من حالتهما أفصحا لأمهما عمّا يجدان، فأوصتهما مستحلفة كليهما بكتمان سرّهما)**[٣]. و(علاقة مبخوت بأنس، إذ قال: **بعد أنس لا أريد امرأة)**[٤].

- علاقة موجبة بين المستويين (لا باطن + لا ظاهر) تحقق البطلان. **(علاقة مبخوت بزوجته مؤنسة، وعلاقة فتون بزوجها الذي يشعرها دوماً بالتقزز والقذارة)**[٥].

- علاقة موجبة بين المستويين (ظاهر + لا باطن) تحقق الكذب. كـ(علاقة جبرانه بمبخوت) التي قال فيها الراوي: "**من ذلك اليوم وجبرانه تبحث فيه**

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص١١٩.

(٢) انظر: نادية بوشفرة، **معالم سيمائية في مضمون الخطاب السردي**، ص٤٦ وما بعدها

(٣) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٤٣.

(٤) السابق، ص٢١٠.

(٥) السابق، ص٥٣، ص١٦٩.

عن مفتاح لعنوستها المزمنة"[١]، فقد (كان مبخوت آخر قطار يمكنها أن تركب مقصورته، وكانت النتيجة أنه: "**مع عزوفه الصارم عن مقابلتها أو الحديث معها فجرت كرهها بقصقصة سيرته إلى نتف من الحكايات السوداء**"[٢]. وعلاقة الأخت عائشة بأخيها الأعمى، وعلاقة الأم بفتون القائلة: (**كنت أنتظر هذا اليوم لأسعد بك لكنك حرقتني، الله يحرقك**) [٣]. و(علاقة مبخوت بموسى وهواش الصعيدي وقصة الثأر القديم بينهما)[٤].

- علاقة موجبة بين المستويين (لا ظاهر+ باطن) تحقق السّرّ. علاقة فتون بمبخوت، التي كانت غايتها حبّه، إذ تقول: "**أحبه بكل لغات العالم، أعترف بأني أحبه، أعشقه، أهيم به، متلهفة عليه، ملتاعة مسكونة بملامحه، بل مطعونة به**"[٥]. وقد تحيرت متسائلة: "**أي لوعة مجنونة تسكنني؟ أنفقت كل أيامي بحثاً عنه**"[٦]. و(**علاقة فتون بمؤنسة، التي جعلت فتون تقذف بملابس مؤنسة على الأرض، فقد كرهت مؤنسة هذه من أول نظرة ألقتها عليها، وتمنّت موتها**)[٧].

وعليه؛ فإن مفهوم الأفعال المعبّر عنها بالبرامج السردية، يتخذ من التركيبة السردية نمطا للدراسة، لأنها بناء لوصف المعنى، وتخومها غير معنية بالطابع التجريدي الحسابي فحسب، بل هي مقصودة لأجل الخوض في غمار الدلالة والتعرف أكثر على مقوماتها ومستوياتها العميقة.

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٨.

(٢) السابق، ص١٩.

(٣) السابق، ص١٠١.

(٤) السابق، ص٢٢٥ وما بعدها.

(٥) السابق، ص١٥٦.

(٦) السابق، ص١٣١.

(٧) السابق، ص ص١١٣، ١٢٨.

- وتجري **الأحداث** في رواية (لوعة الغاوية) من خلال تعاقد تضطلع به الشخصيات لتسوية الأوضاع الحرجة، أولا بأول، فتسلسل تلك الأعمال بصفة منطقية غير تعسفية، فما يبرر مشروعاً معيناً، يؤدي إلى ظهور عائق ووجود خطر يستدعي مقاومته أو الهروب منه، ليظل مبخوت رجلاً مهاجراً عن كلّ مكان بعار أو فضيحة ليس له فيها ذنب. فتتوالى الأحداث وفق وحدة يحددها (عبده خال) السارد لنسيج القصة، الذي يمثّل إسقاطاً نظمياً لشبكة من العلاقات الاستبدالية، تبرز ما للمحكي من تبعية سائدة بين عناصره، تتمّ عن ذلك التسلسل النظمي لتأخذ -تلك التبعية- شكل تناظر في رسم العلاقات التناسلية، حيث الترتيب العادي أو المعكوس، للكشف عن بنية العالم المعروض من حولنا. إذ إن لحركة الأحداث ودورانها منطقية في المحكي، تتجلى بوضوح من خلال آليات التكرار المختلفة، التي نجدها أيضا في أدوار الشخصيات وصور الوصف، وهي على ثلاثة أشكال[1]:

- **التضاد:** ويعبر عنه بالتعارض أو التقابل في المحتوى ما بين المرسلات. ويتمثّل هذا الأمر في: (مشهد توزيع الهدايا من منظور أهل القرية، فمبخوت ينثر هداياه كي يغرر بالصبايا الصغيرات. وتوزيع الهدايا من وجهة نظر مبخوت، الذي جاء وفاء بالعهد لأخته)، (تقول حفصة لأخيها مبخوت: **تعاهدني أن لا يمرّ علينا أسبوع إلا ونهدي هدية لأي طفل مسكين)**[2]. كما يتمثّل هذا التضاد في (مشهد صورة الدم على فخذ فتون الدال على فض البكارة، ويمثله التصوّر الفطري لفتون والخوف الطبيعي

(١) انظر: نادية بوشفرة، **معالم سيمائية في مضمون الخطاب السردي**، ص٤٨ وما بعدها

(٢) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٢٤٦.

لأمها)[١]. وصورة المشهد نفسه من قبل الواقع الدال على البلوغ. ومشهد (دعاء أم فتون على مبخوت وما يقابله من شعور فتون بمبخوت: **قبحك الله يا مبخوت. قالت أمي جملتها تلك فيما كنت أدعو له بطول العمر**)[٢]. ومشهد (صورة فتون الطاهرة المخلصة لعشق مبخوت، وصورة فتون صاحبة الإغراء للحصول على شهادة البكالوريوس)[٣]. إذ تقول: **(لا أعرف كيف أجمع عشقي اللامتناهي لمبخوت وبين انسياقي إلى مغامرات لفظية ساقطة مع الرجال)**[٤].

- **التدرج**: وقد لجأ إليه عبده خال تفادياً للضجر والملل ويأتي على هذا الشكل كنتيجة منطقية لما سبقها. (كمشهد غياب مدير المستشفى، الذي وصفه السارد قائلاً: "**مدير المستشفى يغلق بابه بحجج الاجتماعات التطويرية، وهو تلميذ نجيب لمدرسة البيرقراطية المعطِلة، وقد تسلم المستشفى من أستاذه المعطّل الكبير محمد العاشري الذي غادر منصبه بعد صفقات فاسدة حققت له رصيداً مصرفياً يعيش به سادس جيل من أحفاده أمنا من الفقر**"[٥].
- **التوازي**: ويتمثّل في تكرار العمل مع تغير الشخصية أو المناسبة. (كحاجة فتون إلى هناء ميسر لكبح جماح هشام طاهر ومنصور المجرد، مقابل أن تفسح فتون المجال لها للوصول إلى ياسين)[٦].

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٣١.

(٢) السابق، ص٦٧.

(٣) السابق، ص١٤٢.

(٤) السابق، ص١٤٢.

(٥) السابق، ص٢٠٠.

(٦) السابق، ص٢٠٦.

وفي نظرة متفحصة لبنية المحكي (رواية الغاوية) التي هي عبارة عن تعاضد مكونات من عناصر أو وحدات تترابط فيما بينها وبين النسق العام المهيكل لها، نجد أن البنية قد تمفصلت وتحرّكت ضمن قطاعات داخل الإطار العام للنص المحكي، وقد ربط عبد خال بينها بفعل التعالق الذي يوافق ثلاث طرائق لحدوث تجانس بينها[١]، وهي: **التسلسل:** وهو توالٍ مطلوب لربط المقطوعات. **والتناوب:** وهي طريقة يعتمد فيها السارد تقديم حبكتين لمقطوعتين اثنتين، فيأتي بالتراوح بينهما وتتناوب مكوناتها في كلّ مرة. و**التضمين:** التي توافرت في الرواية على شكل قصة عامة تتخللها قصص قصيرة بحيث تكون الهيمنة الكلية للقصة من خلال المقطوعة الأساسية، فيما تكون القصة المتضمنة لغرض إثبات صورة تحقق وظيفة مطلوبة، يقدمها عدد من الساردين الذين هم في معظمهم يتحولون إلى شخصيات قصصية، تهدف إلى تحقيق جملة من الغايات تمثلت بـ:

- **الوظيفة التفسيرية:** بمعنى شرح وتحليل مفاهيم ومعطيات مقدمة سلفاً في المحكي. وتمثّلت في قول السارد: **(في هذا المشهد لم ينتبه أحد أن طفلة خرجت خلفه مباشرة... ملثوثة الشعر، وخيط دم يجري بين فخذيها)**[٢]. و(قول فتون على لسان عائشة: **عرفت معنى "ابشري" التي أطلقتها عائشة في ذاك المساء المشؤوم الذي حصبت فيه أخاها (جابر الأعمى)**[٣]. ومشهد قصة الهدايا[٤], ومشهد قصة التوافد وتقديم المساعدة لأبيها من قبل أقاربه والربط بينهما[٥].

(١) انظر: نادية بوشفرة، **معالم سيمائية في مضمون الخطاب السردي**، ص٥١ وما بعدها

(٢) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٣١.

(٣) السابق، ص١٠٢.

(٤) السابق، ص٢٥.

(٥) السابق، ص٢٠٦.

- **وظيفة الإعلام المسبق:** وهي بعكس الوظيفة الأولى؛ لأنها تتصل بما هو قادم، فهي تتبئ بنتائج لاحقة. وتمثّل ذلك بمشهد الحريق[1]. ومشهد ختان مبخوت وإطلاق الرصاص بحركات بهلوانية[2]. وقصة (خصومات الأمس في كره الأعمى لمبخوت)[3]. و(قصة الطفلة فتون وخروجها من بيت مبخوت)[4].

- **وظيفة غرضية خالصة**، ونجدها في الرواية؛ لإثبات غرض معين، أو تحديد موضوع معين. كموضوع مجلات (السكس) التي يوزعها مبخوت على رجال الحي، ولا يهبها إلى جابر الأعمى. فهي التي قادت إلى انطلاق شرارة العداء بينهما[5].

- **وظيفة إقناعية:** وتخصّ السارد الذي يضطلع لقوة دافعة بأسلوبه الإقناعي للتأثير في المتلقي. كمشهد خروج مبخوت والنزوح من القرية[6]. ومن هذا (قول المؤذن مصلح لمبخوت: **أنت زيدي وهذا يكفي أن لا تصلي معنا**)[7].

- **وظيفة تسلية**، الهدف منها التسلية والاستمتاع، ولربما احتوت على خرجات للفكاهة والهزل والمزاح. (مشهد الحوار الذي دار بين الجدة وأم فتون؛ حين قالت الأم: ألا ترين ما نحن فيه، وأنت تبحثين عن الفحم والتنباك. فأطلقت جدتي ضحكتها القصيرة: وهل تريدينني أن أصعد لتلقي زخات المطر بدلا من

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٦٨ وما بعدها.

(٢) السابق، ص٥٧.

(٣) السابق، ص٢٤.

(٤) السابق، ص٣١.

(٥) السابق، ص٣٠٨.

(٦) السابق، ص٢١ وما بعدها.

(٧) السابق، ص٢٥.

أوانيك الفارغة؟[1]. وقول صابر حسن في مشهد طرد مبخوت لعدم ذهابهم إلى العمل يوم السبت: "**نُسبِتُ من أجل هذا الفاجر وكأننا يهود**")[2]. و(مشهد تعليق أبي فتون على أهل الجنوب الوافدين على بيته لأداء مناسك الحج، فهو يعلل توافدهم في شهر محرم تفسيراً يستبطن فيه السخرية)[3]. و(الحوار الذي دار بين أنس وحفصة لحظة ترقب ختان مبخوت)[4]. و(القصة المنسوبة إلى الأكدع بعلاقته بابن لادن في أفغانستان) [5].

- **وظيفة عرقلة أو إعاقة:** وقد وظفها عبده خال في روايته كثيراً لأجل الحد من تسارع الأحداث وسرعة تطورها فقد لجأ كثيراً إلى المبالغة في الوصف في كثير من مشاهد روايته. (الحياة مجموعة لعب، والعزوف داء يسقطك في مستنقع النسيان)[6].

أما عن جملة التحويلات التي اعتمدها عبده خال لربط تحولات وقائع المحكي فقد انقسمت بين قسمين[7]:

أولاً: التحويلات البسيطة: وهي تعود على قصتين يجمع بينهما تحويل، حيث يكون المسند واحداً فيهما، وهي على خمسة أنماط: تحويلات الصيغة، وتشير إلى إمكانية أو استحالة أو ضرورة الفعل من خلال استخدامه أفعالاً موجهه للوجوب أو القدرة،

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص١٧.

(٢) السابق، ص٢٦.

(٣) السابق، ص١٥.

(٤) السابق، ص٥٥.

(٥) السابق، ص٢٨٧.

(٦) السابق، (ص١٤٥) مثلا.

(٧) انظر: نادية بوشفرة، **معالم سيمائية في مضمون الخطاب السردي**، ص٥٣ وما بعدها

كقول أبي مبخوت: **إياك إياك أن تقولي إنه كان هنا**[١]. وقول الطفل المقاتل مع الحوثيين لمبخوت: **وهل ترى مني ميوعة تستوجب أن أكون داخل الخدور**[٢]. وتحويلات النية، وتشير إلى نيّة الفاعل في افتراض إنجاز الفعل، وليس الفعل ذاته. كقول الرواي: **(حاول إقناعي)**[٣]. و**(مرارا حاولت الوقوف على...)**[٤]. و**(ينوي فعل)**[٥]. و**(كنت عازمة على)**[٦]. و**(كانت خالتي تحلم برجل...)**[٧]. وتحويلات النتيجة، وهي تعبّر عن وقوع الحدث بالفعل وتمام إنجازه، كقول الراوي: **(هذا الخبر حرك في داخله رغبة في..)**[٨]. و**(في تلك الليلة أيقن نفر من أبناء الحارة...)** [٩]. و**(اكتسب فيها هيبة)**[١٠]. وتحويلات الكيفية، ويقصد بها الطريقة التي يقدم بها الفعل، كقول الراوي: **(وهل يظن أهلك...)**[١١]. و**(تشوّقت إلى سماع...)**[١٢]. و**(اعترته حالة التبلد)**[١٣]. و**(احترق كبدي لهفة عليه)**[١٤]. و**(أذوب شوق من...)**[١٥]. وتحويلات الهيئة، وهي تحويلات تراقب هيئة الفعل من منظور لحظات تشكله، كقول الراوي:

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٢٣١.

(٢) السابق، ص٢٨٩.

(٣) السابق، ص١٤٤.

(٤) السابق، ص١٥٠.

(٥) السابق، ص١٢٢.

(٦) السابق، ص١٩٦.

(٧) السابق، ص١٣١.

(٨) السابق، ص٧٨.

(٩) السابق، ص٧٦.

(١٠) السابق، ص٢٥.

(١١) السابق، ص١٦.

(١٢) السابق، ص١١٤.

(١٣) السابق، ص١٣٥.

(١٤) السابق، ص٣٥.

(١٥) السابق، ص٣٥.

(بات لا يطيق)[١]. و**(فتغدو أيامك...)**[٢]. و**(اســتعد الليل للإفصــاح)**[٣]. و**(فهبّ مبخوت...)**[٤]. و**(وجدت في نفســي رغبة)**[٥]. و**(أبدى أحمد منصــور قلقاً)**[٦]. و**(بدأ بحثي عنه بدوران)**[٧]. وتحويلات الحالة، وهي تحويلات تحيل على فكرة التضـاد أو التقابل، فلما تنفي الصفة الإيجابية في الفعل، فذلك يعني ثبوت الصفة السلبية له، كقول الراوي: **(لم أكن أحلم بـالمـال إلا...)**[٨]. و**(لم تقو على رؤيـة...)**[٩]. و**(ولم أكن لأجرؤ على)**[١٠]. و**(لن يكون إلا)**[١١]. و**(لم أكن أتوقع الحصول)**[١٢].

ثانياً: التحويلات المركبة: ويقصــــد بها تلك التحويلات التي تعبر عن ردود أفعال تظهر على مسند ثانٍ له صلة وطيدة بالمسند الأول، فوجوده ضروريّا وأساسياً ولا يعترف باســتقلالية الواحد عن الآخر. ولهذه التحولات علاقة بالبعد النفســي، وبين الحدث وطريقة عرضــه، وهي على ســتة أنماط: تحويلات المظهر، وهي تحويلات للمظهر لأنها أفعال تميّز بين الظاهر والماهية، كقول الراوي: **(متصــــنعة الذهاب**

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص١٣٥.

(٢) السابق، ص١٥٣.

(٣) السابق، ص١١١.

(٤) السابق، ص١٧٧.

(٥) السابق، ص١٨٥.

(٦) السابق، ص٢٦.

(٧) السابق، ص١٦١.

(٨) السابق، ص١٥١.

(٩) السابق، ص٢١٠.

(١٠) السابق، ص١٧٤.

(١١) السابق، ص٢١٣.

(١٢) السابق، ص٢٠١.

إلى)[١]. و(**فتضـــاحكت النســـوة)**[٢]. و(**ادّعيت أني حامل)**[٣]. و(**هل تتغابين أنت)**[٤]. وتحويلات المعرفة، وتخصّ اكتساب وعي بوقوع حدث فعلي مسند آخر، باعتمادها أفعــالاً تتعلق بــأحوال المعرفــة، كقول الراوي: **(أعلم أن)**[٥]. و(**تعلم خــالتي علم اليقين)**[٦]. و(**يعرف أني)**[٧]. وتحويلات الوصـــف، وهي تحويلات مكمّلة لتحويل المعرفة، من حيث جمع المعلومات الخاصــة بالأفعال أجل وصــفها، كقول الراوي: **(روى شـجرة عشـقه)**[٨]. و(**سـأقول لك)** [٩]. و(**سـردت معاناة سـقيمة)** [١٠]. وتحويلات التقدير، ويقصد بها مجموعة الأفعال الوصفية التي تعود على أعمال لم يقع حدوثها بعد، ذلك أنها مجرد افتراضـــات وتنبؤات للمســـتقبل، كقول الراوي: **(فأحسّـــســـت بـــــــــ...)**[١١]. و(**أحسّست بتلمس)**[١٢]. و(**يبدو أن)**[١٣]. و(**فشعر بنشوة)**[١٤]. وهي

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص١٩٦.

(٢) السابق، ص١٦٠.

(٣) السابق، ص١٨٥.

(٤) السابق، ص٣٥٠.

(٥) السابق، ص١٥٦.

(٦) السابق، ص١٥٢.

(٧) السابق، ص١٤١.

(٨) السابق، ص٢١٣.

(٩) السابق، ص٢٥٨.

(١٠) السابق، ص٢٥٧.

(١١) السابق، ص١١٦.

(١٢) السابق، ص١٢٠.

(١٣) السابق، ص١٩٦.

(١٤) السابق، ص٢١٦.

تحويلات تدور حول الخطاب وموضـــوعه وبين المعرفة وموضـــوع تلك المعرفة. والتحويلات الذاتية، وهي تحويلات تعالج موقف الفاعل في القضـــية، فهو تحويل مقصـود أجل اسـتنتاج تعكسـه شـخصـية أخرى، وهو إما أن يكون حقيقة أو مجرد افتراض وهمي،

كقول الراوي: **(أظنــه لحق)**[1]. و**(أوتظن يــا)**[2]. و**(أعتقـد أن)**[3]. و**(لم تتوقع)**[4]. و**(وتوقعت أن)**[5]. وتحويلات الموقف، وتعني وصـــفاً للحالـة التي يثيرها الفعل الأسـاسـي لحظة إنجازه في نفسـية الفاعل، كقول الراوي: **(اسـتنكر)**[6]. و**(خشـيت افتضاح)**[7]. و**(استغربت)**[8].

- **بنية الوصف (وصف الشخصيات، وصف المكان):**

علاقة الراوي بالشـخصـيات الأخرى في الرواية تحددها علاقة الروائي بالراوي الذي يمنحه في كثير من الروايات بعض سـلطته، فيسـمح له بالتدخل السـافر في سلوك الشخصيات وفي اختراق أفكارها، وكشف أسرارها، كما يسمح له بالتدخل في سـيرورة أحداث الرواية والتعليق عليها. وقد تنبه الروائيون إلى هذا الشـرك الخطير واستطاعت الروايات الحديثة في معظمهـا تحريـر الـراوي وعلاقاته من سيطرة

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٢١٦.

(٢) السابق، ص٣١٨.

(٣) السابق، ص١٤٠.

(٤) السابق، ص٧٥.

(٥) السابق، ص٩٨.

(٦) السابق، ص٢٥٨.

(٧) السابق، ص١٨٥.

(٨) السابق، ص٢٠٢.

المؤلّفين. فالكاتب (السارد الأصل) لأنه مؤلّف الحكاية، هو شخص في الواقع، يجب أن يبقى خارج العالم التخييلي في الرواية، وعليه حين يختار شخصية الراوي المفوّضة بالسرد أن يعتقها ويبتعد عنها محمـلاً إياها مسؤولية اتخاذ الزاوية التي تنظر منها إلى المشهد الروائي وأن ترسم أسلوب علاقاتها مع شخصيات الرواية.

أ- وصف الشخصيات:

إنّ من أهم الوسائل الفنية التي يستطيع بها الكاتب أن يخلق شخصية حية، هي «أن يضع للشخصية اسماً، ويوضح ملامحها الجسدية والنفسية، بدءاً من تسجيل العمر الزمني الذي قد يكون بتحديد السن أو وضعه على وجه التقريب شاباً كان، أو فتاة، أو رجلاً، أو امرأة، أو شيخاً، أو عجوزاً، أو تحديد ملامح الشخصية بملابسها أو طريقتها في الكلام أو تناول الطعام أو النوم و...، وأن يقدم الشخصية وهي تتحرك داخل عالمها القصصي، وتكون الشخصية وفية لطبيعة النموذج الذي تعكس صورته في الواقع»[١]. ويختار الكاتب شخصياته من الحياة عادة، ويحرص على عرضها واضحة في الأبعاد الآتية[٢]:

أولا: البعد الجسمي، ويمثل في صفات الجسم من طول وقصر وبدانة ونحافة وذكر أو أنثى وعيوبها وسنّها، كما يصف لون البشرة وملامح الوجه وما إلى ذلك من خصائص خلقية مميزة. من مثل وصف الراوي لـ: **مبخوت** عيناه مشبعتان بالكحل[٣]. **وجبرانة:** صاحبة قدّ ممشوق[٤]. وتنشط في إظهار "**فتنة جسدها بلف**

(١) طه وادي، **دراسات في نقد الرواية**، دارالمعارف، ط٣، القاهرة، ١٩٩٤م. ص٢٥.

(٢) عزيزة مريدن، **القصة والرواية**، دار الفكر، (د.ط)، بيروت، ١٩٨٠م، ص٢٩. الصادق قسومة، **طرائق تحليل القصة**، دار الجنوب، ط١، تونس، ١٩٩٤، ص١٠٥.

(٣) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٧.

(٤) السابق، ص٩.

عباءتها ولملمتها بين يديها لإظهار تقاسيم وانثناءات أعطافها وارتجاج ردفيها متساهلة في إظهار مجرى نهديها المتوترين الرخاميين"[1]. هي ذاتها التي يشيح كلّ رجال الحي بالنظر إلى وجهها، "**متحاشين رؤية فكها السفلي المعوج والكاشف عن لهاتها المدلاة والمبللة برذاذ فمها المتجمع بين فرجات أسنانها المبعثرة على فكيها وعدم انطباقهما. ذلك الانحناء المشين تسبب بانزواء وانكماش عينها اليمنى"**[2]. **وياسين**؛ الذي قارب الولوج إلى الأربعين، وهو ينتظر رحيل عمّه جابر لعلّ فتون تكون له ذات يوم[3]. **وخالة فتون** التي "**ذبلت وشاخت أوردة جمالها لكنها تصر على وضع صورة شبابها في غرفة الضيوف... انطفأ جمالها وترهّل جسدها المشدود مخلفا زوائد شحمية أسفل بطنها وذوت أردافها، وخارت قمتا نهديها"**[4]. وهناء التي كانت في غاية الجمال "**ومكنة غنج تصدر طباعات مختلفة من الميوعة وفق الحال التي هي عليها"**[5].

ثانيا: البعد الاجتماعي، ويمثل في انتماء الشخصية إلى طبقة اجتماعية وفي نوع العمل الذي تقوم به وثقافتها ونشاطها وكل ظروفها المؤثرة في حياتها ودينها وجنسيتها وهواياتها. كحديث الراوي عن: **مبارك معضل**: الكناس[6]. **ورباب القيسية**: جارة جبرانة، فما ترويه لا يخرج من البال حتى لو اضمحل الحدث بفعل توالي الأيام[7]). **وفتون**، التي حرصت في مرحلة دراستها أن تأخذ -كما تروي- موادها

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٩.

(٢) السابق، ص٩.

(٣) السابق، ص١٤٧.

(٤) السابق، ص١٥٢.

(٥) السابق، ص٢٠٣.

(٦) السابق، ص٨.

(٧) السابق، ص١٣.

مع الأساتذة الذكور، ومن خلال الدائرة التلفزيونية تثير كوامن جشع الرغبة الذكورية لدى أستاذها بحديث يسيل غنجاً وأتبعه بمكالمة هاتفية ووعود مشتهاة"(١). **ووالد فتون:** الذي انحدرت أسرته –كما يقول– من سلالة ملوك قبضوا على تراب الأرض في غابر الأزمان، **ووالدتها:** التي انحدرت أسرتها من أسرة متسببة "لا مهنة لهم سوى بيع السلع البسيطة والجلوس أمامها في الأسواق الخربة"(٢). **وصالح أبو ذنب** السقا: "الذي غادر (البيزان) بعد دخول شبكة مياه العزيزية وترك بيته مهجوراً يتقافز إليه المخمورون وطالبو المتعة"(٣). و**مصطفى** الرجل الصالح؛ الذي "يريد أن يعفّ نفسه عن الحرام"(٤). **والدكتور منصور المجرد**، الذي سحبته فتون خلفها منذ عام مضى، بوعد أن تلاقيه في شقته الخاصّة، وما زال يتبعها ككلب دبق(٥). و**الأكتع**، الذي "عاش حياة المتشردين يتنقل بين أسواق القرى، وينام داخل الأودية أو على أطراف المنازل، أو يبني له بيتاً من فروع الأشجار المعمّرة"(٦). الأمر الذي جعل مبخوتاً يتطيّر منه منذ رؤيته؛ "فالأكتع يسير حاملاً كل النواقص الخَلقية والخُلقية، ولم يبتعد حدس مبخوت عمّا خمّن حيث تأكد له أنه ينهج سلوكَ لصّ محترف"(٧). **وياسين السائق**؛ الذي يمسك بيد عمّه جابر ليوصله إلى الأماكن التي لم يتعوّد تلمّسها بعصاه، ويوصل فتون إلى أي جهة ترغب في الذهاب إليها(٨).

ثالثا: البعد النفسي، ويكون في الاستعداد والسلوك من رغبات وآمال وعزيمة وفكر،

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص١٤٢.

(٢) السابق، ص١٤.

(٣) السابق، ص٨٧.

(٤) السابق، ص١٦٠.

(٥) السابق، ص١٤٢.

(٦) السابق، ص٢٧٥.

(٧) السابق، ص١٧٤.

(٨) السابق، ص١٤٧.

ومزاج الشخصية من انفعال وهدوء وانطواء أو انبساط. وذلك على نحو ما ورد من وصف لــ: **حفص (مبخوت):** خرج من رحم جفّت طويلاً، وبعد أن لفظته، جمح إلى الاستظلال بفضاء القرى الممتدة، ولم يكن يعلم أن هذه الرحم ستلفظه نحو الدروب البعيدة(١). **وجبرانه:** التي تبحث في مبخوت عن مفتاح لعنوســـتها المزمنة(٢). وهي التي تنبسط مع الرجال وينبسطون معها، فهي التي تبحث فيهم عمّن يغض الطرف عن عيبها الخلقي ويعمق النظر إلى شـــغفها برجل يأوي إلى حضـــنها كطائر ملّت أجنحتـه من الخفقـان طوال اليوم(٣). **وجـدة فتون:** التي ألفت الوقوف على البـاب الخارجي للبيت تمدّ عنقها صـــــوب الشـــــارع الممتد بين بيوت الحيّ تترقب بزوغ أطياف أشخاص تراقصوا في مخيلتها ولا تستبين نضوجاً لملامحهم، فهي لا تتذكر لهم ملمحاً واضـــحاً، وكلما أبطأ مجيئهم تكررت وقفاتها على الباب(٤). إنها الأرملة التي رحل زوجها عنها مبكراً وكانت تتمنى أن تســـبقه لكنه كان دائما يرفض أن تتقدمه(٥). **ووالدة فتون:** التي تلزم سجادتها مستغفرة لذنب ابنتها، ولم تعد تلتفت إلى شـــيء ســـوى الركوع الطويل وذرف الدموع(٦). و**جابر الأعمى** الملتوت، كما تصـــفه أخته عائشـــة بذلك، وقد "اســتلت هذه الصــفة من ســيرته الجامعة، بدءاً من مَقدمِهِ الذي كان وبالاً على اســـرتها الصـــغيرة، وكان مجيئه مقابل رحيل أمّه... لم يكن محبوباً على أي حال، صـــبية الحيّ ينفرون منه كلما مرّ بينهم"(٧). والمقرف، كما

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٤٢.

(٢) السابق، ص٨.

(٣) السابق، ص٨.

(٤) السابق، ص١١.

(٥) السابق، ص١١.

(٦) السابق، ص١٣١.

(٧) السابق، ص٨٠ وما بعدها.

تصفه زوجته فتون" كحيوان مات وأنتن"[١].

وقد يعرض الراوي شخصياته من خلال الطريقة المباشرة أو التحليلية: وهي أن "يلجأ الراوي إلى رسم الشخصيات معتمداً على راوي العالم بكل شيء، مستعملاً ضمير الغائب، فيرسم شخصياته من الخارج، يشرح عواطفها وبواعثها وأفكارها وأحاسيسها، يعقب على بعض تصرفاتها يفسر بعضها الآخر، وكثيراً ما يعطينا رأيه فيها صريحاً دون ما التواء". كقوله: "**ارتبط مبخوت في استذكار سنته الأخير بالمعهد العلمي في مدينة ساامطة كي يجبر أباه على التقدم كي يخطب له أُنس**"[٢]. وقول الراوي: "**تحجرت الكلمات في فم مبخوت وهو يسمع صوت حمود يصله ثاقباً الجدار الفاصل بين الدارين، ومنعه من الرد خجل ارتقى إلى الكلمات وجزّ عروق نموّها وأبقاها متيبسة بين اللهاة ومقدمة الأسنان مثل لقمة استحى لائكها من لفظها أمام الحافين بمأدبة دسمة، فازدردها باستعصاء**"[٣]. والطريقة غير المباشرة أو التمثيلية هي التي تستخدم "ليتنحى الروائي جانباً، ليترك الشخصية حرية الحركة والتعبير عن نفسها بنفسها، مستعملاً ضمير المتكلم، فتتكشف أبعادها أمام القارئ بصورة تدريجية عبر أحاديثها وتصرفاتها وأفعالها، وهي تفصح عن مشاعرها الداخلية وسماتها الخلقية وأحاسيسها، وقد يلجأ الروائي إلي بعض الشخصيات في الرواية لإبراز جانب من صفاتها الخارجية أو الداخلية من خلال تعليقها على تصرفاتها ومواقفها وأفكارها"[٤]. كقوله على لسان فتون: "**بقيتُ في غرفتنا الداخلية بينما توزّع حضور أبي وأمي في المجلسين الرجالي والنسائي، ومع انطلاق الزغاريد من مجلس النساء، رغبتُ في استكشاف ما الذي يحدث، فسرتُ على أطراف أصابعي، مسترقة السمع لما يدور في**

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص١٦٩.

(٢) السابق، ص٢٢٠.

(٣) السابق، ص٣٣١.

(٤) محمد يوسف نجم، **فن القصة**، دار الثقافة، ط٧، بيروت، ١٩٧٩م، ص٩٨

مجلس الرجـال"[1]. وقولهـا: **"حبّي لمبخوت نمـا في داخلي منـذ طفولتي، تخمّر فيّ لسنوات وكان لا بد من انتشار رائحته"**[2].

ويكشف النظر في شخصيات الرواية عن تباين تلك الشخصيات في الرواية من حيث وعيها ولاسـيما الوعي الإيديولوجي منه، فقد يكون "وعي الشـخصـيات وعيا سلبياً أو وعياً إيجابياً، ويتعدد هذا الوعي بتعدد الشخصيات، وتتنوع مصادر ثقافتها، واختلاف منظوراتها الاجتماعية والإيديولوجية. لذلك، تتعدد أنماط الوعي داخل الرواية البوليفونية، بينما تختفي لصـــالح وعي الكاتب المهيمن، أو لصـــالح وعي السـارد المطلق، أو لصـالح وعي الشـخصـية البطلة التي تدافع عن وجهة نظر الكاتب، كما يتضـــح ذلك جليا في الرواية المنولوجية، أو الرواية ذات الصـــوت الواحد"[3]. فهناك شخصية ذات وعي زائف، كـ**(خالة فتون)** التي كانت "تحلم برجل يحملها على بساط سحري، وتتوهم أن الرجال يخبئون تحت معاطفهم أبسطة يقلّون بها من يصـطفونها لأنفسـهم"[4]. ومن الشـخصـيات من له وعي واقعي عن العالم الذي يعيش فيه، كـــ**(الحاجة زهرا)** التي استشعرت بجرم زواج فتون من جابر، "وقد أبانت عن استنكارها –كما تروي فتون– بلهجتها العربية المتداعية، ويبدو أنها القت بحمولة استنكارها مما يحدث على مسامع أمي"[5].

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص١٠٠.

(٢) السابق، ص١٥٧.

(٣) جميل حمداوي، **الرواية البوليفونية أو الرواية المتعددة الأصوات**، مقالات إلكترونية. تاريخ الإضافة: ٢٠١٢/٣/٨م-١٤٣٣/٤/١٤هـ، http://www.alukah.net/publications_competitions/0/39038/

(٤) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص١٣١.

(٥) السابق، ص١٠٥.

لقد تعددت الشخصيات وتنوعت مشاربها وأصنافها في الرواية، وتعامل معها عبده خال تعامله مع الأحداث باعتبارهما ركنين أساسيين في الرواية، يكمّل بعضهما بعضاً، من حيث إنه لا حدث من دون شخصية تقوم به وتؤديه ولا شخصية من دون فعل، ولا يبرر وجود الشخصية إلا الحدث، بل قد تشترك مجموعة من الشخصيات في حدث واحد، كما تقوم الواحدة منها بعدة أحداث، فالعلاقة بينهما علاقة تناسب عكسي.على أن الشخصيات تباينت في الرواية من حيث سماتها وقدراتها ومرجعياتها، فقد قدّم عبده خال في روايته مجموعة من الشخصيات شكلت فيما بينها عالماً غنياً بالتوترات الدرامية، بحيث تترابط مصائرها وتتشابك مشكلة عالماً روائياً مليئاً بالحياة. وكل شخصية من هذه الشخصيات الروائية تنبني انطلاقاً من تصورها الخاص وتتشكل اعتماداً على رؤاها وعلى نظرتها للعالم المحيط بها. وهو ما جعل منها شخصيات تتميز بالدينامية تبعاً للأحداث التي تنفعل بها وتفعل فيها في ذات الآن. إنها شخصيات روائية لا تقدم –في الغالب الأعم– نفسها للقارئ دفعة واحدة، و إنما عبر الأحداث التي تعيشها بحيث تجعل من هذا القارئ يتابع مساراتها بكثير من الرغبة في معرفتها والاقتراب من العوالم التي تنتمي إليها. هذه العوالم التي تختلف تبعاً لنوعية الشخصيات المشكلة لها بين عوالم متفهمة، و بين أخرى منغلقة متشددة لا تكاد تبرح الداخل لرؤية ما وراءه. ويظل أمر الكشف عن هذه الشخصية مرهوناً بما يرسمه المخزون الثقافي المشترك بين المبدع والمتلقي. **كهرب شخصية جابر الأعمى "إلى السمعة الحسنة التي كسبها من بيت حاجة زهرا لأن سيرته شاهت بسبب مبخوت الذي فضحه أمام الملأ، فصبّ عليه كلّ لعناته المسعورة**"[١].

ولقد عرّف عبده خال بشخصياته للمتلقي لا من حيث ماهيتها بل من حيث ما

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٨٣.

تقدمه من أفعال، أو من حيث مرجعياته الاجتماعية بإبراز الوظائف الموكولة إليها والأدوار المبرمجة لها التي يقرأها المتلقي قراءة خاصــة، بحسـب المعطيات القيمية المسبقة، فيضعها في خانة تناسب دورها، قبل أن تقبل هذه الشخصيات على فعل معين. (**مبخوت، والأم عوش خـالـديـة، والأب عمر بكيري، وجبرانـه العـانس، وجـابر الأعمى، وصــديقة فتون، وخالة فتون، وزينب عقيل التي هربت مع عشــيقها، وخلوفة الرّحالة، والجار ميمون صـــاحب الحَمَام، والطفلتان الضـــحيتان: طاهرة عماري وعبير مساوى، وأبكر سالم وزوجته، وصديقه عباس طربيه، والمؤذن مصلح، والخطيب أبكر عيســى، وخليل المســلكي الذي حاول مســاعدة مبخوت، وجارات فتون اللواتي أشـفقن عليها من زواجها من جابر الأعمى، والبقال يوسف الكبش، والخضرواتي عبده حسين، وهواش الصــعدي وابنه موســى، والأكتع، ويونس إبراهيم**). في حين حضــرت بعض شخصيات الرواية حضوراً مفاجئاً بلا تمهيد أو صفة تدلل عليها، كــــ(**صابر حسن، وطلال الحربي، وأحمد منصـــور، وكامل عمر، وجميل عبده، وحبوره الطاغي، ومحمد يونس، وأحمد يوسف، وخالد أحمد، وخضرا يوسف، وعبده هادي**).

لقد أقدّم عبده خال لبناء شخصياته على إعطاء مواصفات متباينة يستطيع معها المتلقي أن يميّز بين تلك الشخصيات استناداً إلى تباين تلك الصفات، فتارة يضفي على الشـــخصـــية مواصـــفة اختلافية، تتحرك بها الشـــخصـــيات بناء على تلك المواصفات فلا يقع التشابه والتطابق عليها، وهي شخصيات ثابتة غير متغيرة بهذه الصفات (**المؤذن مصلح، والخطيب أبكر عيسى. والبقال يوسف الكبش، والخضرواتي عبده حسين، والمزينة صفية محمود، والدكتور منصور المجرد**). موزّعاً تلك الصفات بمقاييس اختلافية، تحقق فعلاً أو حدثاً أو كينونة، لتبقى حاضـــرة حتى بغيابها كــــ(**شخصية مبخوت وشخصية أنس وشخصية فتون**). أو باستقلالية اختلافية تعتمد المنولوج (الحوار الداخلي) لمحاسـبة النفس أو تقوقعها داخل وسـوسـة النفس لفعل

جريمة كـ(**شخصية فتون وشعورها السلبي بـ(مؤنسة) زوجة مبخوت وكرهها لها وتمنيها الموت المتواصل لهذه الزوجة**)[1]. أو أن يلجأ السارد إلى تقديم وظيفة اختلافية، بحيث تكون تلك الشخصية مبرمجة لفعل أمر محدد تتوافق أو تتصادم مع البطل الحاضر (**شخصية خالة فتون وصديقتها**) و(**شخصية عائشة أخت جابر الأعمى**) و(**شخصية ياسين**).

كما تحظى الرواية بالشخصية المساعدة التي تقدم وظيفة واحدة بمدّ يد العون للقائم بالفعل (البطل) من منظور الحضور، وتيسير الوسائل له للوصول إلى غايته بصرف النظر عن القناعة الشخصية بوقوع هذا الفعل من عدم وقوعه (**شخصية عائشة**) و(**شخصية ياسين**). وشخصية معارضة يكون هدفها عرقلة الفاعل بعدم وقوع حدثه وإعاقة مساعية.(**شخصية الحاجة زهرا ومشهد إشفاقها على زواج فتون**) فهي الوحيدة التي ندمت على انتشاله من بين السيول[2]. و(**شخصية خليل المسلكي من طرد مبخوت**) و(**شخصية هواش في قصة الثأر**).

أما فاعل الأحداث من وجهة النظر السيميائي فقد حضرت بين ثلاثة ضروب: ضمنيّة، تتجسد في اكتسابه الكفاءة (فاعل مضمر) كـ(**فتون التي فقدتْ عذريتها على يد مبخوت، لقول أمها لأبيها: ابنتك من أوقعنا في هذه المعاناة**[3]، و(فاعل محيّن) يكون نتيجةَ ذلك الاكتساب كـ(**شخصية عائشة أخت جابر الأعمى ومساعدتها له في أمر زواجه من فتون**). و(فاعل قد أنجز فعلاً باتصاله بموضوع القيمة وتحقيقه لمشروعه المستهدف منذ البداية) كـ(جابر الأعمى وقصة شامة فتون)

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص١١٣.

(٢) السابق، ص٧٧.

(٣) السابق، ص١٠٣.

الذي أخذ كما تقول فتون:"**يستعيد ملامح وجهي – قبل فقدانه البصر– ويستملح لون بشرتي، متسائلاً عن الشامة التي تسكن أسفل عنقي أما زالت في موقعها**"(١).

كما ميّز عبده خال تلك الشخصيات على أساس من الحركة والسكون، فثمّة شخصيّة تتّصف بالحركيّة تجاه محيطها وأخرى ساكنة؛ أما المتحركة فلأنّها تمتلك حلولاً للأفعال بصرف النظر عن دوافع تلك الحلول، كـــ**(شخصية أم فتون)** التي اتّخذت قراراً بزواج فتون من الأعمى لستر عرض ابنتها قائلة: سوف أتخلّص منك الليلة(٢)، وتكرارها للفظة (فضيحة) لازمةً دلالية في المشهد(٣). وشخصيّة ساكنة لأنها تظلّ مغلوبة على أمرها، فاقدة لأدنى شروط مقوّمات الفعل، كـ**(شخصية أبي فتون)** في أمر زواج ابنته القاصر الذي تلجلج الكلام في حنجرته، وتيبس بين أوتاره الصوتية، ولم تسعفه نحنحاته المتواصلة على صرف ما يريد قوله(٤).

وتبقى شخصيّة المرأة الحاضرة في رواية لوعة الغاوية هي الشخصيّة القابلة للنقد؛ إذ تظهر هذه الدراسة خروجاً واضحاً عن نماذج نسائية شائعة في الرواية العربية المعهودة، وهو ما يتم تمثّله عبر شخصيّات نسائيّة يحرّكها وعي ذاتي يخرج عن مقتضيات الواقع أحياناً، وهو ما كان له أثره الواضح في صيرورة أحداث هذه الرواية. فكيف لـــ(فتون) أن تصف نفسها بالمرأة السيئة، وبأن الأخريات يصفنها كذلك، وأنها حصلت على شهادة البكالوريوس بطريق الإغراء فهل نحن نعيش بمجتمعنا العربيّ الإسلاميّ بمثل هذه الشبهات!!!، الأمر الذي جعلنا نطمئنّ إلى وصف الرواية بأنها رواية ذات الأصوات المتعددة (الرواية البوليفونية).

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص١١٠.

(٢) السابق، ص١٠٤.

(٣) السابق، ص١٠٣ وما بعدها.

(٤) السابق، ص١٠٣.

ويُقصدُ بالرواية ذات الأصوات المتعدّدة (الرواية البوليفونية) تلك: الرواية التي تتعدّد فيها الشخصيات المتحاورة، وتتعدّد فيها وجهات النظر، وتختلف فيها الرؤى الأيديولوجية. بمعنى أنها رواية حواريّة تعدديّة، تنحو المنحى الديمقراطي، حيث تتحرّر بشكل من الأشكال من سلطة الراوي المطلق، وتهب البطل حريّةً نسبيّة، واستقلاليةً شخصية في التعبير عن مواقفها بكل حرية وصراحة، ولو كانت هذه المواقف بحال من الأحوال مخالفة لرأي الكاتب. إنها رواية تتخلّص أيضا من أحاديّة المنظور واللغة والأسلوب التي طالما مارستها الرواية المنولوجية ذات الصوت الواحد، الأحاديّة الراوي والموقف[1].

بحيث تسرد كلُّ شخصية الحدثَ الروائي بطريقتها الخاصة، وذلك بواسطة منظورها الشخصي، ومن زاوية نظرتها الفرديّة، وبأسلوبها الفردي الخاص. بمعنى، أن الرواية ذات الأصوات المتعددة تقدم عصارتها الإبداعيّة وأطروحتها المرجعيّة عبر أصوات متعدّدة؛ وهذا ما يجعل القارىء الضمنيّ الواعي يختار بكل حرية الموقف المناسب، ويرتضي المنظور الأيديولوجي الذي يلائمه ويوافقه، دون أن يكون المتلقي في ذلك مستلباً أو مخدوعاً من قبل السارد أو الكاتب أو الشخصية على حد سواء. ويعني كلُّ هذا أن الرواية البوليفونية مختلفة أيّما اختلاف عن الرواية المنولوجية ذات الصوت الواحد لغةً، وأسلوباً، ومنظوراً، وذلك بوجود تعدّديّة حوارية حقيقية على مستوى السرّاد، والصيغ، والشخصيات، والقرّاء، والمواقف الأيديولوجية[2] وسيظهر هذا الأمر جلياً في حديثنا عن بنية السرد وأشكاله من

---

(١) ميخائيل باختين، **شعرية دويستفسكي**، تر: الدكتور جميل نصيف التكريتي، دار توبقال للنشر، ط١، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٦م, ص٥٩. حمداوي، جميل، **الرواية البوليفونية أو الرواية المتعددة الأصوات**، مقالات إلكترونية، http://www.alukah.net/publications_competitions/0/39038/

(٢) السابق، ص:٨٨.

جانب، وكلامنا على بنية الحوار وأنواعه لاحقاً.

ب- **وصف الأمكنة:**

ويتطلب الحديث عن الزمن الحكائي إظهار الفضاء المكاني والفضاء الزماني في المحكي، فالفضاء المكاني ظلّ حاضراً في الرواية من خلال التشخيص المقصود من عبده خال للأمكنة في الرواية، فهو بذلك العمل يجعل من أحداثها بالنسبة للقارئ شيئاً محتمل الوقوع، لقد جاء وصف الأمكنة في الرواية مهيمناً بحيث نراه يتخلّل الحكي في معظم الأحيان، كي تبقى الرواية أقرب للواقعية منها إلى الافتراضية والوهمية. فالسارد يعرف "**تفاصيل كلّ القرى الهاربة بين الجبال وسفوحها أو المطلة على الأودية أو الذاهبة إلى البحر، يعرف تربة كلّ وادٍ، ويستنشق هواء كلّ نقطة على حدة**"(١).

وإذ تتضافر الأمكنة لخلق الفضاء الجغرافي للنصّ السردي، يكتسب المكان صفات خاصةً، ويصبح ذا أهمية متعدّدة المستويات، لا تجعل من الحركة السردية نتاجاً لمجرى الزمن الحكائي والسردي فحسب بل تجعله نتاجاً لهذين العنصرين "نتاجاً لتضافرهما، لتصارعهما، لتقاربهما، لتباعدهما، ولكل حركتهما الشاملة التي تجوس المساحة والمسافة الروائية "(٢). فللمكان أهمية كبيرة في الرواية، من حيث إنّ «الأحداث تجري فيه وتتحرك الشخصيات خلاله، وكل حادثة لا بد أن تقع في مكان معيّن وترتبط بظروف وعادات ومبادئ، خاصة بالمكان الذي وقعت فيه»(٣).

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٤٢.

(٢) حسن نجمي، **شعرية الفضاء السردي**، المتخيل والهوية في الرواية العربية، منشورات المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت- الدار البيضاء، ١٩٧٧. ص٦٥.

(٣) عزيزة مريدن، **القصة والرواية**، (د.ط)، بيروت: دار الفكر.، ١٩٨٠م: ٢٨.

اختلفت طريقة توظيف المكان في الرواية الحديثة عنها في الرواية القديمة التقليدية، مما أدى بالتالي إلى الاختلاف في أهميّته بوصفه مكوناً روائياً بنيوياً ودلالياً، ففي الوقت الذي كانت الرواية التقليدية تحصر حاجتها إلى المكان في كونه مؤطّراً للأحداث الروائية ومسرحاً لها، صار المكان في الرواية الحديثة مشاركاً أساسياً في خلق المعنى وباعثاً له، بل إنّه "قد يكون في بعض الأحيان هو الهدف من وجود العمل كله"(١).

أما جوهر الفرق بين مصطلحي (المكان والفضاء) فهو دلالة مصطلح (المكان) على المكان الواحد المنفرد في العمل السردي، ودلالة الفضاء على مجموع الأمكنة التي تظهر في العمل السردي كلّه وتشكّل مسرحاً له. ويؤكّد الباحثون أن التفريق بين هذين المصطلحين في مجال النقد الأدبي كان إحدى نتائج الإنجاز العلمي الذي أحدثته نظرية النسبية لآينشتاين الذي حدّد الفضاء بأنه ينطوي على المكان والزمان والحركة(٢). فالفضاء إذن أعمّ من المكان، ليس لأنه يشمل أمكنة الرواية جميعها فقط، ولكن لأنّه يشير إلى "ما هو أبعد وأعمق من التحديد الجغرافي، وإن كان أساسياً، إنّه يسمح لنا بالبحث في فضاءات تتعدّى المحدّد والمجسّد، لمعانقة التخييلي والذهني ومختلف الصور التي تتّسع لها مقولة الفضاء"(٣). إضافة إلى أن دلالة مفهوم الفضاء تتّسع لتشمل "الإيقاع المنظّم للحوادث التي تقع في هذه

---

(١) انظر: حسن بحراوي، **بنية الشكل الروائي الفضاء**، الزمن، الشخصية، ١ج، منشورات المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت –الدار البيضاء،،١٩٩٠.ص٣٣.

(٢) انظر: حسن نجمي، **شعرية الفضاء**. ص٤٢، عبد الملك مرتاض، **في نظرية الرواية**، بحث في تقنيات السرد، عالم المعرفة عدد /٢٤٠/، منشورات المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٨، ص١٤٢، ١٤١.

(٣) سعيد يقطين، **قال الراوي**، منشورات المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت– الدار البيضاء ١٩٩٧م، ص٢٤٠.

الأمكنة ولوجهات نظر الشخصيات فيها"[١].

لقد وظّف عبده خال فضاء العتبة ضمن روايته توظيفاً رائعاً، ومن المعلوم أن فضـاء العتبة في الرواية البوليفونية هو فضـاء الصـدمات والأزمات والمشـاكل العضـوية والنفسـية، بمعنى أن الأماكن التي يعيش فيها البطل أو التي ينتقل عبرها هي أماكن موحشة وعدوانية، تثير الاشمئزاز والقلق والغثيان والموت. وبتعبير آخر، فإنّ فضـاء العتبة هو فضـاء الكوارث التي تعصف بالإنسان المقهور داخل مجتمع محبط، تنعدم فيه القيم الأصـيلة، حيث تتحول القيم المعنوية أو الكيفية إلى قيم مادية واسـتعمالية قائمة على الغرضـيّة والمنفعة والتبادل[٢]. إنه يقول: "**مركبة الأيام تضـيق بركابها فتنزلهم إلى المقابر أو في المحطات النائية، ومن يتغرب تمتص الغربة رحيق عمره حتى إذا نضـب ألقت به إلى قارعة الطريق فيتلمس العودة إلى رحم تحنو عليه**"[٣]. ولهذا تجد "**الليل داخل الأودية يرسـل مردته تنقب عن غشـاعة الخوف، فالأشـجار والكثبان والحيوانات تتشـارك في صـياغة لوحة مرعبة، وصـنصـنة الجنادب وعواء الضباع والذئاب وضغيب الأرنب وفحيح الأفاعي تجعل وجيب القلب يتصاعد إلى سقف الحنجرة**"[٤]. أمّا الزمان الذي يندغم فيه ذلك البطل المقهور، فهو زمن مشحون بالتوتّر والقلق والسـأم والتأزّم والصـراع التراجيدي. بحيث ترتبط بهذه الفضـاءات المكانية أزمات خانقة تؤثّر سلباً على حياة البطل. فـ(عوش خالدية) "**لم تنم، فكلما غلبها النعاس رأت ابنها يسـقط من علٍ ويهوي إلى داخل قبر فتح فمه من أيام منتظراً**

(١) سمر روحي الفيصل، **ملامح في الرواية السورية**، منشورات اتحـاد الكتـاب العـرب، (د.ط) دمشق، ١٩٧٩م. ص٧١.

(٢) انظر، أنواع المقاربات البوليفونية، جميل حمداوي، ص٣٣.

(٣) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٣١٠.

(٤) السابق، ص٢٢٨.

إطلالة فلذة كبدها"(١). وهي نفسها التي "**لم تقوَ على رؤية ابنتها وهي تغسل وتحنط مفجورة الهامة، وما زال الندم يسكنها لكونها لم تقبّلها قبلة الوداع. تذهب أسبوعياً إلى قبرها تحت سفح جبل الدخان، وتمكث ما طاب لها في محاكاتها بما حدث لهم بعد مماتها**"(٢). وإخوة فتون الذين أصابهم "**فزع من انقطاع التيار الكهربائي، فتركوا فناء البيت الداخلي، وانفرطوا في حالة بكاء جماعي، وهم يتلمسون طريقهم صوب الصالة**"(٣).

إنه فضاء الأماكن المغلقة والقبور والزنازن، ففي "**غيبوبة الحمى التي غرق فيها مبخوت (حفص) فتح قبر ظل ينتظر التهام جسده منّيًا لحده أن يدنو لحظة تصلّب وبرودة أوردة حفص**"(٤). ورحيل مبخوت كما تقول فتون:كان "**المغارة الأولى التي أسقط فيها من غير اتزان أو دربة**"(٥). وفتون التي كانت ضحية مبخوت حجزتها أمها خوفا من الفضيحة تقول: "**نُبذت داخل البيت، وكثرت الممنوعات المضروبة حولي، وكان أبشعها حرماني من الخروج لخارج البيت**"(٦). فهي في "**كل تلك الليالي لم –كما تقول فتون– أسمع صوتاً لأبي أو لإخوتي وكأنها اختارت هذه الغرفة الداخلية من غرف منزلها لتحويلها إلى زنزانة**"(٧). وقد يكون هذا الفضاء عبارة عن فضاءات مفتوحة، كصوت فتون الذي لم يصل إلى مبخوت "**في وسط هذا الضجيج بل وصله عبر خاصيتها المتبادلة، في ركضة باتجاهه كان يرجوها أن تتماسك، وكلما اقترب منها شعر**

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٤٦.

(٢) السابق، ص٢٠١.

(٣) السابق، ص٦٧.

(٤) السابق، ص٥٣.

(٥) السابق، ص١٥٨.

(٦) السابق، ص٩٥.

(٧)السابق، ص١٦٤.

بأن روحه تتسلل إلى فضاء واسع وتنتشر هناك"[١]. وقد يكون هذا الفضاء نافذة مطلة على مجهول أو غائب، تقول فتون: "**انطفأ المكان الذي كان يقتعده (مبخوت) لم يعد منيراً، تمضي العصارى باردة ساكنة، وبابه الأخضر الكبير أُغلق، وتمسك جدار بيته بكلمات نابية كتب جلها المتجمهرون حول بيته يوم أن طرد، فبقيت في مكانها مانعة نسيان مبخوت. ظللت أتهجّى حروفها الصغيرة البعيدة أو المنزوية عن نافذتنا المقابلة لبيته**"[٢]. وهي النافذة نفسها التي كانت فتون تقول فيها: "**من ثقب نافذتنا أراه ينقد السائلين مبالغ تعدّ كبيرة على عابر سبيل، والهدايا التي يوزعها على صبية الحيّ لا يجرؤ شحيح على اقترافها. مع رحيله فرغ بيته تماما إلا من شجرة النيم المختالة بتسامقها حتى غدت تُرى من أيّ جزء من حارتنا**"[٣].

كما يتمثّل هذا الفضاء في المداخل والممرات والفراغات والأبواب والشوارع والأسطح والقمقم والجدران المعتمة، فقد كانت –كما تقول فتون– "**غرف وسطح البيت هي الأمكنة التي تستقبل تجوالي**"[٤]. هي فضاءات تؤثّر سلباً في البطل وصورته، يقول الراوي: "**فراغ البيت والظلال المعكوسة من الإضاءة الخافتة المنبثقة من مصباح ذاوٍ، تبيّنه من بعد كمارد خرج من قمقمه، فيجد ظله محبوسًا على الجدران كلما نزعه استطال ولم يجد مساحة تقبل بتمدده فقبل انكسار قامته وتشظيها**"[٥]. إنه فضاء الظلمة والعتمة التي منعت فتون من الإحساس بأي شيء: "**أيقنت من وصف الناس للظلمة الفاقعة حينما يقولون: لا ترى كفّ يدك، وكنت لا أراها فعلا، فالظلام**

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٥٨.

(٢) السابق، ص٩٤.

(٣) السابق، ص١٥٩.

(٤) السابق، ص٩٧.

(٥) السابق، ص٢٤٧.

كثيف يعمي الإحساس بأي شيء"[١]. وبعبارة أوضح: إنّ فضاء العتبة –كما يرى باختين– يمثل المواقف، والأفكار، والأشخاص الذين يعيشون بين/ بين، كما أنّ الزمن الموجود في العتبة هو زمن أزمة؛ لأنه مشحون بالتوتّر والقلق والاضطراب وطرح الأسئلة المصيرية[٢]". فحين يذكر الراوي –على لسان فتون– مبخوتاً يقول فيه: "**قبل سنوات غادرنا مبخوت قريته متلحفاً بالليل وسالكا طريقاً موحشة كي يبتعد عن الغاوية وعيون أهلها فلا يراه أحد**"[٣]. ثم هو فضاء الزقاق الموحشة والكهوف، تروي فتون قائلة: "**ومع انقطاع التيار الكهربائي وتوالي هطول زخات المطر بدا زقاقنا موحشاً، تتحرك فيه القامات كأشباح خرجت من باطن الأرضلتثير الرعب**"[٤]. وبيت جابر "**مقفر من الناس، وكأنه كهف أُعد للهاربين من الحياة**"[٥]. ولكأنّ المظاهر الطبيعية تشاركت وهذا الفضاء القاتل في سفك أرواح الشخصيات داخل الرواية. "**كان ذلك في صباح ماطر اتسعت معدة الأودية متهيئة لاستقبال سيل جارف، فالغيوم الملبّدة الداكنة شاسعة في فضاء المنطقة، وقد استجابت لجلد البروق المتواصل بالانهمار الغزير**"[٦]. حتى صار فضاء الرواية أشبه بـــ"**ممر المستشفى صقيل ولامع، تفوح منه رائحة التيتول النافذة، وكبينة الممرضات تعج بإضبارات المرضى وانكباب الأطبّاء على تفحّصها قبل زيارة الراقدين على أسرّتهم**"[٧].

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص١٢٠.

(٢) انظر: محمد منيب البوريمي: **الفضاء الروائي في الغربة: الإطار والدلالة**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، رقم ٥٢، سلسلة بحوث ودراسات، رقم: ١٥. ص٢٢وما بعدها.

(٣) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص١٠٢.

(٤) السابق، ص٦٧.

(٥) السابق، ص١٦٧.

(٦) السابق، ص٢١٤ وما بعدها.

(٧) السابق، ص٤١٥.

ويعدّ الوصف الأداة المثلى التي تُستَخدم للتعريف بالمكان في النصّ السردي، وإنه من غير الممكن، في الحقيقة، الحديث عن المكان دون التطرّق إلى الوصف، لأن الوصف هو الذي يدخلنا إلى تفاصيل المكان بأشيائه وظواهره وجزئيّاته، ويحيطنا علماً بأسراره، جاعلاً منه كياناً نابضاً ليس بمكوّناته فقط بل بدلالاته الناتجة عن خضوعه لأبعاد بنيوية ودلالية ورمزية[(١)]. وللوصف وظائف ينهض بها في النص السردي هي[(٢)]:

- **الوظيفة الزخرفيّة**، وفيها يكون الوصف إيقافاً لزمن السرد، وعنصراً طارئاً عليه، ولا تكون له أهمية على المستوى الدلالي للنص بل يكون لوجوده غاية تزيينية تريح المتلقي من تتابع الأحداث. كقوله: "**اختير شرق ملعب الصبان أن يكون موقفا للسيارات المغادرة إلى اليمن وكذلك للمسافرين إلى الجنوب، كان موقفا متواضعا لا يستطيع المسافر التزوّد منه بأي شيء ذي قيمة، كل ما به مقهى ومكتب تسفير وباعة جائلون بما يحتاج إليه المسافر من مياه ومشروبات تنوّعت بنكهات لم تصل إلى الإتقان**"[(٣)]. ومن مثل قول الراوي: "**تناثرت القرى على الأرض كحبّات نجوم طفت على سطح السماء بتلألؤ متوهّج؛ محاطة بالخط الإسفلتي الناحل، وكأنها في مهمة لخنقه، وريح عابثة تسفّ الأتربة في اتجاهات مختلفة**

---

(١) انظر: خالد حسين حسين، **شعرية المكان في الرواية الجديدة**، (الخطاب الروائي لادوارد الخراط نموذجاً) كتاب الرياض، عدد(٨٣)، أكتوبر – منشورات مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض، ٢٠٠٠م، ص٧٧

(٢) للاطلاع على هذه الوظائف بشكل مفصل راجع: حميد لحمداني، **بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي**، ص٧٩. سيزا قاسم، **بناء الرواية**: دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ، الهيئة العامة للكتاب، ط١، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص٨٢-٨١ –خالد حسين، **شعرية المكان في الرواية الجديدة**، ص١٣١. حسن بحراوي، **بنية الشكل الروائي**، ص١٧٦.

(٣) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٤٨.

من غير إظهار غضـــبها المعتاد، وحقول الحنطة اتّســـعت رئتها وزهت بامتلاء عذوقها فتراقصـــت ســـنابلها، ووقف الحماة لحماية حبيباتها من نهم الطيور"(١).

ومنه كذلك قول الراوي: "**نزلوا ضـيوفاً على علي الرازحي أحد تجار السـلاح ممن تربطهم صلة قوية بعزان. تناولوا وجبة العشاء نعاسًا، وألقوا بأجسادهم كيفما اتفق على فرش وثيرة هيئت لهم داخل غرفة كبيرة من هيأتها أنها معدة لاســتقبال الضيوف، فهي في طرف المنزل ملحق بها دورة مياه صحية، ويلاصقها من الخارج ركن مربّع ليس مطبخاً إلا أنه يقوم بالدّور ذاته"**(٢).

- **والوظيفة التفسيرية:** وهي تقضي بأن يكون الوصف في خدمة القصة وعنصراً أساسـياً في النص السـردي، يضـيء ويكشـف جوانب لها علاقة بالمكونات الســرديّة الأخرى، من مثل ذلك حديث الراوي عن موطن مبخوت، إنه يقول: "**بين جبلي الدّخان والدود استكانت قريته، مانحة ظهرها لليمن، وحاضنة قرى تهامة بما رحبت، ولكي تعصـم نفسـها من الضـياع أمسـكت بطرف جبل الدخان منتظرة الوصول لغايتها، أهلها يسيحون في الأرض بلا حساسية تنفج في قلوبهم للكلمات التي يســمعونها من رجال الحدود القادمين من عمق الصــحراء، قرى تناثرت على الحدود اليمنية الســعودية تحلم باهتزاز أعواد القصـــب، وجريان الأودية، ورؤية المزامير، والترنّم بأغنيات الحصـــاد، والتمايل طربا على رنّة وتر في المقيل، قرى تصرف أيامها في المتاكىء وتطير أحلامها في سحب التبغ المنبعث من مجالسهم، هناك على ســفح جبل الدخان قطعت أمّه حبله الســري"**(٣). ويقول الراوي كذلك: "**على الشريط الحدودي وجد نفسـه مرّة في اليمن ومرّة داخل بلاده، يسير منتصباً**

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٥١.

(٢) السابق، ص٢٦٢ وما بعدها.

(٣) السابق، ص٤٠ وما بعدها.

وقدماه لا تعرفان التوقّف إلا حين يصل قرية المعرسة. عندها يفقد البوصلة حيث يتحرك خط فاصل وهميّ يمنح كل فرد انتماءً مستقلّا، يدهش للحظات وسرعان ما يمزج الجغرافيا ويلغي الحدود ككل أبناء تلك القرى القادرين على إذابة الفواصل التي لا تلحقها جملة مفيدة"[1]. ومن مثل حديثه عن وادي خلب وعلاقته بتأزم أهالي القرى: "**في وادي خلب وقف حفص مرارا لرؤية جريان السيل الذي يجيء دائماً لإحياء الحقول الميّتة، ويترك لغماً من المياه الآسنة تقطع أفئدة أهالي القرى حين ينشط البعوض في تلقيح الأجساد وإماتتها، وقد تخصّص جوف وادي العير بتزويد كلّ القرى بالحمّى**"[2].

- **والوظيفة البنائيّة** التي لا يقتصر الوصف فيها على كونه عنصراً تزيينياً في النص بل يتجاوز ذلك إلى ترسيخه بوصفه عنصراً ضرورياً لبناء السّرد لا يمكن الاستغناء عنه بل يكون وجوده شرطاً أساسيّاً لمعرفة المكان والشخصيّات. كحديث جبرانة عن مسكن أمّها ومقارنته بمسكن والدها، الذي طالما كان سبب شجار بينهما، وسيكون السببَ كذلك لاحقاً للخروج من بيت زوجها بحثًا عن مبخوت، فهي تقول: "**ولدت في هذا الحي المقابل لقصر الملك سعود، حيّ تراكمت بيوته كعلب المتاجر سيئة الترتيب، ولم تكتحل عيناي بحقول الذرة والحنطة التي ترد على لسان جدتي أو أبي كلما جرفه الحنين على مرتع صباه...**"[3]. وكلامه على تنقل مبخوت وأثر ذلك في شخصيته: "**في تنقلاته بين الجبال تآخي مع الطيور الجارحة، واكتسب منها صفة الانقضاض، يحدد الفريسة بعين ثاقبة ويترصدها، حائما حولها منتظراً الوقت المناسب كي ينقض**

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٤٢ وما بعدها.

(٢) السابق، ص٨٥.

(٣) السابق، ص١٤.

عليها"[١]. وتأثير حياة فتون في السنوات الأولى بزواجها من جابر الأعمى فيها وردة فعلها على ذلك لاحقاً، "**فأيام السنة الأولى من زواجي كانت دامية، عشت الأشهر الثلاثة الأولى منها داخل الكيس، يخرجني ويعبث بي كما يحلو له، ويعيدني إلى مكاني**"[٢]. ولهذا كان الاختناق المروري سبباً لخلع كل هذه العتمة عنها، إذ تقول: "**الاختناق المروري يجعلني أتخلى عن غطاء الوجه بحثاً عن رؤية واضحة لا اهتزاز فيها أو تعمية فيها، ...ويا ويل امرأة تسفر عن وجها في هذا البلد**"[٣].

- وأخيراً **الوظيفة الإيهامية**، التي تمارس دور الإيهام بالواقع من خلال وصف الأشياء والتفاصيل بشكل يحيل إلى وجودها في العالم الخارجي. كحديثه عن (قرى تهامة): "**فقرى تهامة كالكواكب المتناثرة في المجرات تومض من ماضيها السحيق نراها فقط لكن لا نسكنها ولا نعرف كم تكابد في لظى وجودها**"[٤].

وبما أن المحكي يقوم على دعامتين أساسيتين: أولاهما: أن يحتوي على قصة ما، حدثت في مكان ما، في ظل زمن محدد (تقدمي أو رجعي)، بتحريك من شخوص مختلفة الأطباع ومتعددة الوظائف. وثانيتهما: أن يعين الطريقة التي تحكى بها تلك القصة. وتسمى هذه الطريقة (السرد)؛ وهي: الكيفية التي تروى بها القصة عن طريق هذه القناة نفسها، وما تخضع له من مؤثرات، بعضها متعلق بالراوي والمروي له، وبعضها الآخر متعلق بالقصة ذاتها، فالقصة لا تحدد فقط

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٢١٢.

(٢) السابق، ص١٦٦.

(٣) السابق، ص١٤١.

(٤) السابق، ص١٧٩.

بمضـمونها، ولكن أيضـا بالشكل أو الطريقة التي يقدم لها المضـمون، وهذا معنى قول كيزر: "إن الرواية لاتكون مميزة فقط بمادتها ولكن أيضا بواسطة هذه الخاصية الأساسية المتمثلة في أن يكون لها شكل ما"(١). فقد كان لزاماً على الباحث الحديث عن بنية السرد وأشكاله.

- **بنية السرد وأشكاله:**

البنية الســـردية :"Narratology" إنه المصــــطلح الذي اقترحه "تودوروف Todorov" سنة ١٩٥٩ ويعني به (علم الســـرد)، وهـــو العلم الذي يعنى بدراسة الخطاب السردي أسلوباً وبناءً ودلالةً، ويقوم على دراسة تمظهر عناصر الخطاب واتســاقها في نظام يكشــف العلاقات التي تربط الأجزاء بعضــها ببعض، والعلاقة بينــها وبــين الكلّ المتجسد في الخطاب السردي، على اعتبار أنّ هذا الخطاب هو الصيغة الوحيدة لنقل السرد، وهو الصورة اللّغوية التي تجسده. ولا بد أن يكون قائماً على نظامٍ علمي واضح يحدد صـــلاته وعلاقاتـــه بباقي مكونات المنتج الروائي وعناصره(٢).

فالســـرد هو الكيفية التي تروى بها القصـــة عن طريق مؤثرات يتعلّق بعضـــها بالرّاوي والمرويّ لـه وبعضـــها الآخر بمقومات الأحداث المروية ذاتها(٣). ويميّز "توماتشفسكي" بين نمطين من السّرد هما: السرد الموضـوعي الذي يسـعى لتقديم

---

(١) Wolfgang,(Kayser): Qui raconte le roman ; in poétique du récit, points, Seuil,1977 ;p:66

(٢) T. Todorov*: Les catégories du récit, in l'analyse structurale du récit.* Commication ,8 Seuil. 1966. P: 165

(٣) حميد الحمداني، **بنية النص السّـردي من منظور النقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي،ط٣، بيروت، ٢٠٠٠م، ص٤٥

الأحداث من وجهة نظر راو غير معني بالأحداث، والسـرد الذّاتي الذي يقوم على تقديم الأحداث من وجهة نظر الراوي المعني بالأحداث[1].

لم يكن عبده خال متحيزًا لرأي شخصـي، بل ترك لكل سارد مساحة من الحرية بحيث يعبّر عن رؤيته الخاصــة ليسـندها بعفوية بديعة إلى زاوية الموضــوع. إنه يعطي للشـــخوص الحرية والديمقراطية في التعبير عن وجهات نظرها، دون تدخل سافر منه لترجيح موقف على حساب موقف آخر، بل يترك كل شخص يدلي برأيه بكلّ صــراحة وشـفافية، فيعلن منظوره تجاه الحدث والموقف بكل مصــداقية، دون زيف أو مواربة أو تغيير لكلامه، لقد ترك للقارىء الحقّ الكامل في اختيار الرؤية التي يراها مقنعة ووجيهة، دون أن يفرض عليه (الكاتب/المؤلف/الســـارد) المطلق رؤية معينة، وذلك عبر مجموعة من الآليات كترجيح وجهة نظر شـخصـية معينة، وتســفيه آراء الشـــخصـــيات الأخرى، وذلك عن طريق التقويم الذاتي والانفعالي، وإصـدار أحكام القيمة. ولقد تناوب السـرد في رواية عبده خال بين ثلاثة أنماط من السرد:

١. السرد الذاتي:

وفيـه يتتبـع الـراوي الحكايــة فـلا يقـدم الكاتــب الأحـداث إلاّ من وجهة نظر الراوي الذي يقوم بتحليلها وتفسير مواقف الشخصيات ويفــرض علـــى القــارئ تأويلاته، وتعليقاته بين حين وآخر. فالراوي يتكشّـــف بقناع يختفي وراء ضـــمير المتكلم، ويتجسد التعبير عن الذات ومكامن الشعور الفني بصورة واضحة، وتصبح الشخصـية هي الساردة لفعل الحكي الخاص بها، والحدث حدثها؛ بحيث اعتمد فيه

---

(١) تزفتيان تودورف، **نظرية المنهج الشكلي**، نصوص الشكلانيين الروس، تر: إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشــرين المتحدين، ط١، المغرب، ١٩٨٣م. ص١٨٩، حميد الحمداني: **بنية النص السّردي من منظور النقد الأدبي**، ص٤٦ . ٤٧

الراوي وجهة نظره بتفسير الأحداث بإعطائها تأويلاً معيناً فرضه على المتلقي فرضاً من خلال وضـعه عبارات نافذة في الفصـاحة وعاكسـة لحكمة عميقة في تجارب الحياة؛ فقد فاضـت الرواية باللغة الوعظية والخطابية، الأمر الذي يشـعر المتلقي بأنها مقحمة على لسان شخصيات الرواية، لتطغى بذلك صورة المبدع على صورة الشخصية. كما في قوله: "**إن المرأة الموطوءة كالثوب المغسول يفقد لمعته**"[١]. و"**أن الاهتداء هو المعضـلة الأزلية التي تقلقنا، وتمضـي حياتنا بحثا عن مرتكز نتوهمه الصـراط**"[٢]. إنه يقول: "**الماضـي لا يمحوه إلا الموتى**"[٣]. ويقول: "**الروح لا تشـيخ، فالأيام تتلهى على مضـغ الجسـد لكونه عتبة تعبرها كي تثبت وجودها، أما الروح فهي مختبئة ونائية عن ذاك الدهك**"[٤]. ومنه كذلك: "**الحبّ يحيل المحبوب إلى كون مترامي الأطراف**"[٥].

وينطلق السـرد الذاتي في رواية لوعة الغاوية من خلال مسـتويات حكائية تتخذ الضمير (**الأنا**) أو (**نحن**) شكلا لها، كأن يعرّف السارد بشخصه ويصفها ومن ذلك قول فتون:" **أنا** فتون بنت قاسم بنت عثمان بنت عبدالله الناشر، الطفلة التي بزغت من فرجة باب مبخوت يوم أن طُرد وتبعتُ خروجه، وما زلت أتبعه إلى الآن... ولدت في مدينة جدة في أول ليلة من شـهر المحرم من عام ١٤٠٠ للهجرة، وهي الليلة التي اجترح فيها جهيمان قدسـية الحرم المكيّ، ويبدو أني خرجت إلى الدنيا

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص١٥٢.

(٢) السابق، ص٣٤.

(٣) السابق، ص٣٧.

(٤) السابق، ص٢٦٠.

(٥) السابق، ص١٣٦.

مع انبعاث الخطيئة"[١]. وقولها: "**أنا** التي كنت المشطورة الجزعة على غيابه..."[٢]. وكذلك تقول: "منذ عرفت نفسي **وأنا** متيّمة به..." [٣]. ومنه قول سائق التكسي: "**أنا** أحبّ السواليف..."[٤]. ومبخوت الذي يقول: "**أنا** استأجرتُ منزلاً في أحد المسارحة، وليس لي به حاجة يفديك أنت وعروسك"[٥]. وهذه إحداهنّ تقول لفتون: "**أنا** المرأة التي أعطيتني رقمك وطلبتِ مني الاتصال بك لو احتجت لأي شيء"[٦]. وهناء تقول: "**نحن** نعيش في عالم ذكوري يسيل لعابه على العباءة..."[٧].

أو أن يتخذ السرد الذاتي شكل **ضمير المتكلم** المتصل أو الظاهر، كتاء الفاعل ونا الفاعل وياء المتكلم، كما ورد في قول فتون: "**كنتُ** أسعى للبقاء خالصة مخلصة لمبخوت..."[٨]. وهواش الذي قال: "كما **وعدتُ** سأنجز على ألف رأس أختمها بقاتل **ابني**..."[٩]. وهذه فتون تقول: "قرقعت **أمعائي** واصلت استغاثتها، وليس بالمطبخ شيء يسدّ الرمق". كما تقول: "أتلف **حياتي** بغيابه"[١٠]. و"**أمي وأبي** يدّعي كل منهما أنه من عروق صافية مدت على أرض موحلة فتلوثت"[١١]. إنها نصوص سردية ذاتية يتحكم فيها ضمير المتكلم في نمط السرد وشكله وتعبيريته؛ ذلك "أن المتكلم

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٣٢.

(٢) السابق، ص١٢٨.

(٣) السابق، ص١٦٥.

(٤) السابق، ص٥٠.

(٥) السابق، ص٣٥٦.

(٦) السابق، ص٤٣٤.

(٧) السابق، ص٤٠٥.

(٨) السابق، ص١٥٣.

(٩) السابق، ص٢٣٧.

(١٠) السابق، ص١٣٢.

(١١) السابق، ص١٣٤.

قد يضفي على معطيات الفكر ثوباً موضوعياً عقلياً مطابقاً جهد المستطاع للواقع، ولكنه في أغلب الأحيان يضيف إليها بكثافات متنوعة عناصر عاطفية قد تكشف صورة (الأنا) في صفائها الكامل، وقد تغيّرها ظروف اجتماعية مردها حضور أشخاص آخرين أو استحضار خيال المتكلم لهم"[١].

وقد يأتي السرد ذاتيا **بصيغة الخطاب**، فالسارد من خلال صيغة ضمير المخاطب (**أنت**) وضمير (**كاف الخطاب**) إنما يوجه السرد إلى ذاته، وهي وسيلة تتيح للراوي التعبير عن قدراته الإبداعية؛ إذ يلتفّ الباطن متحدثاً عن نفسه، حتى يضحى هو المدار الأهم الذي يحيل السرد على فعل ذاتي؛ كما في قول مبخوت لفتون: "هيا ادخلي أخبري أمك"[٢]. وفي نهر جابر الأعمى لخالد أحمد قائلا: "**أنت** ليس لك بنات فلا تثبط عزيمتنا... **وأنت** هل لك بنت حتى تخرج بهذه الحمية"[٣]. ونداء فتون على مبخوت الغائب: "أين **أنت** يا مبخوت الآن"[٤]. وحديث والد فتون لجدتها: "**أنت** تستردين دَيْناً قديماً"[٥]. وردّ بركات على مبخوت حين قال له الزواج ستر: "**وأنت** متى تسير عارياً"[٦]. إنها نصوص من منظور النظريّة السرديّة "يمكن أن يقولها راوية كلّي العلم من خارج عالم الرواية، وهو يصدر الأوامر والطلبات فارضاً كما يتمّ فرض القانون، جاعلاً كل شيء يحدث طوعاً لإرادته وقواه الهائلة

---

(١) عبد السلام المسدي، **في آليات النقد الأدبي**، دار الجنوب للنشر،(د.ط)، تونس، (د.ت)، ص٥٠. انظر: محمد صابر عبيد، وسوسن البياتي، **البنية الروائية في نصوص إلياس فركوح**، تعدد الدلالات وتكامل البنيات، دار وائل للنشر، ط١، عمان، ٢٠٠١م، ص٧٧.

(٢) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٦٤.

(٣) السابق، ص٢٨.

(٤) السابق، ص٤١٢.

(٥) السابق، ص١٤٧.

(٦) السابق، ص٣١٩.

اللامحدودة التي يتمتع بها"[١]. وكذلك ما ورد في الرواية من حديث أُنس لمبخوت ونصّه: "وما دمتَ **أنت** الروح فلن تستقيم حياتي إلا **بك**، هكذا كان يقيني: **أنك** لن ترحل وتتركني"[٢].

٢. السرد الموضوعي:

السرد الموضوعي الذي يكون فيه السارد عليماً بكلّ شيء، ويكون الكاتب مقابلاً للراوي المحايد الذي لا يتدخل في سيرورة السرد ولا يفسد على القارئ متعة التحليل والتفسير؛ فهو سرد مختلف عن السرد السابق ويقصد به السرد الذي يقع فيه الراوي خارج المكان السردي، وهو راوية كلّي العلم جرى تصوره على غرار إله كلّي القدوة، ما دام يرى كل شيء –مهما كان كبيراً أو صغيراً– ويعرف كل شيء، ولكنه لا يمثل جزءاً من العالم الذي يعمل على إظهاره لنا من المنظور الخارجي المرتفع الذي يحدق به[٣]. ويبرز هذا النوع من السرد في تدخلات الراوي وتعليقاته على المشهد من الخارج، ذلك أن الراوي كان مُطلِعاً على بعض الأفكار، وقد برز هذا من خلال الحيادية التامة لعبده خال في وصف الأشياء والأحداث دون تدخل منه، كما في مشهد السيل في الحارة[٤]، ومشهد ذهاب الأكتع ومبخوت إلى معاقل الحوثيين[٥]، ومشهد سكان القرية في المخيم بعد أحداث الحوثيين[٦]. إنه يقول:

---

(١) ماريو فارجاس للوزا، **رسائل إلى قاص ناشئ**، تر: ملكة أبيض، وزارة الثقافة، سورية، ٢٠٠٦م. ص٤٣.

(٢) عبده محمد خال، لوعة الغاوية، ص٣٧٧.

(٣) انظر: محمد صابر عبيد، وسوسن البياتي، **البنية الروائية في نصوص إلياس فركوح**، ص٥٨.

(٤) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٧٤.

(٥) السابق، ص٢٧٤.

(٦) السابق، ص٣٤٠.

"**منظر غريب مرّ بنا في تلك الليلة، ظلمة تلتهمها ألسنة النار ويغرق لهبها في دوائر الدخان الكثيفة، فيظلم المكان تارة ويتوهج تارة أخرى. يجلل هذا المنظر انصباب مطر زاد من عنفوانه فانبث له سقف غرفتنا مقلاً من مساحة ركض النار في اتجاهنا**"[(١)].

كما يقول الراوي: "**مع ارتفاع صوت أذان الفجر الأول استعد الليل للإفصاح عن صبحة بتخليه عن صنصنته، وبهوت ظلمته، ونهوض الكلاب من ربوضها في المنحنيات، وحمحمة المشائين صوب المسجد**"[(٢)]. وفتون تقول: "**الجمرات التي أشعلتها جدتي في الكانون طفا عليها رماد كثيفن وربما انطفأت من تقاطر حبات المطر المتسللة من سقف بيتنا، فلم يعد من هادٍ لموقع الكانون إلا التلمس...**"[(٣)].

وربما يعكف الراوي في هذا النمط السردي على دراسة شخصية ما من شخصيات الرواية ووصف سلوكاتها بالتعليق عليها، فيقدم لنا سرده الموضوعي من خلال ضمير الغائب، فلا يتمّ تعيين الراوي بوصفه شخصية داخل القصة، بل يتمّ الإشارة إلى الشخصيات كافة بصيغة الغائب، وذلك باستخدام الاسم أو الضمير (هو)/ (هي)[(٤)]. والراوي الذي يسرد بضمير الغائب -كما يقول توماشفسكي- يكون مطلعاً على كلّ شيء حتى الأفكار السرية للأبطال[(٥)]. كما يتضح ذلك في النصوص المقتبسة الآتية: كحديث الراوي على لسان فتون عن خالتها: "**تتوهم أن كل الرجال يخبئون تحت معاطفهم أبسطة يقلون بها من يصطفونها لأنفسهم، وخالتي**

---

(١) عبده محمد خال، **لوغة الغاوية**، ص٧٠.

(٢) السابق، ص١١١.

(٣) السابق، ص٦٨.

(٤) جوناثان كلر، **النظرية الأدبية**، تر: رشاد عبدالقادر، وزارة الثقافة، (د.ط)، دمشق، سورية، ٢٠٠١م. ص٢٣. محمد صابر عبيد، وسوسن البياتي، **البنية الروائية في نصوص إلياس فركوح**، ص٨٢ وما بعدها.

(٥) تزفتيان تودورف، **نظرية المنهج الشكلي، نصوص الشكلانيين الروس**، ص١٨٩.

لم يكن يشغلها إلا الجلوس في صحن البساط والتحليق مع أحلامها عالياً. كل يوم كان لها عشـيق. انسـياقها المحموم تنبهت له جدتي التي تحمل لها وداً"[1]. وقول الراوي: "**في متكأ الرازحي المعدّ منذ الأزل أُعيد نفس الحديث بعصبيته واحتجاجاته وآرائه وغناه وسخطه، إعادة أحاديث تتكرر أثناء اجترار أغصان القات التي تنتهي بتكوّر أشداقهم ولا تصل أفواههم إلى منتهى أي قضية يلوكونها**"[2]. وتعقيب الراوي على زهرا إذ يقول: "**لم تعرف الحاجة زهرا طريقاً إلى إرضائه (الأعمى) تفانت في التودد إليه، وتقرّبت له بالهدايا...**"[3].

٣. السرد المتحوّل:

وفيه يكون علم الرّاوي بالأحداث مساوياً لعلم الشخصية الحكائية بها، لذلك فإن معرفة الرّاوي بالأحداث المروية هي على قدر معرفة الشخصية الحكائية، والراوي لا يقدّم أي معلومات أو تفسيرات إلاّ بعد أن تكون الشخصية نفسها قد توصّلت إليها. ويستخدم هذا الشكل ضمير المتكلّم أو ضمير الغائب، لكن مع الاحتفاظ دائما بمظهر الرؤية معه، فإذا ما ابتدئ بضمير المتكلّم وتمّ الانتقال بعد ذلك إلى ضمير الغائب فإنّ مجرى السّرد يفيد بأن الشخصية ليست عارفة بما يذكره الرّاوي والرّاوي عليم بما تعرفه الشخصية. وفي هذه الحالة فالرّاوي إمّا أن يكون شاهداً على الأحداث أو مساهماً فيها[4].

وفي رواية (لوعة الغاوية) تنوّعت الضمائر السردية وفق المنظورات السردية، حيث يشغل ضمير الغائب حيزاً منها، وضمير المتكلم، وضمير المخاطب. فينتقل

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص١٣١.

(٢) السابق، ص٢٦٤.

(٣) السابق، ص٧٨.

(٤) سيزا قاسم: **بناء الرواية**، ص١٥٨.

عبده خال من السارد الواحد إلى السارد المتعدد، كما ينتقل من السارد المطلق إلى السارد النسبي والسارد الشاهد، أو يتأرجح الأمر بين سارد حاضر وسارد غائب، أو بين سارد مشارك وسارد محايد. وكلما تعددت وجهات النظر، واختلفت المنظورات السردية، وتعددت الضمائر، وتنوع الرواة والسرّاد، كانت الرواية أقرب إلى الرواية الحوارية ذات السرد المتحوّل منها إلى الرواية التقليدية ذات الصوت الواحد. وتكشف النصوص التالية تسخير عبده خال لهذا النمط من أنماط السرد المتحولة، إذ يقول الراوي على لسان فتون: "**ذات يوم أشرت إلى ياسين بضرورة الزواج وأن لا فائدة من سفك شبابه منتظراً أملاً لن يتحقق. واجهني بصمت مطبق، وتلاه انهيار، نقل على إثره للمستشفى، فتركته يعيش الوهم كما أعيشه أنا**"[(١)]. ومنها كذلك: "**ويبدو أن الغاوية في غوايتها أضاعت معها مبخوت، شققنا دروبها الضيقة المحفوفة بحقول الذرة والقمح، وأنزلت ياسين للسؤال عن مبخوت، وعاد ليخبرني عبر رسائل الجوال أنه راحل مقيم فيها. عزمت على العودة بصحبة ياسين في وقت لاحق مقللة من شأن رجال الهيئة**"[(٢)]. ومنه أيضاً "**تكشفت حقيقة عمله متأخراً، وتبيّن لهم أنه لا يقدر على ذبح فرخة –كما قال محمد يونس– فتطاولت عداوة جابر له وبلغت مداها بالدعوة إلى إخراجه من الحيّ مبكراً... فوجدت دعوته آذانا صاغية. وفي رسالة لأبيه شكا مما يجد**"[(٣)]. وكذلك ما ورد في الرواية من حديث أُنس لمبخوت ونصّه: "**بعد غيابك بأسبوع حمل شيخ بني حسن الجاهة متوسطاً في خطبتي لموسى بن هواش، ووعدهما أبي بالرد بعد المشاورة. كنتُ رافضة تماماً، وتجرأت وأخبرت أبي أنك تريدني زوجة، وأن بيننا موعداً سيصل فيه أبوك لخطبتي، وحين سألني عن ذاك الموعد قلت له بعد شهر، ...لم أكن**

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص١٩٦.

(٢) السابق، ص١٣٤.

(٣) السابق، ص٢٣٥.

لأصـــدق أن تغيب الشـــهر كاملاً من غير أن أراك، وبعد مضـــي الوقت، جاءني أبي مستفسراً: انتهت مهلتك؟"[١].

- **بنية الحوار وأنواعه:**

يعدُّ (الحوار) من وسائل السرد، وتكمن أهميته بكونه محوراً تستقطب حوله فكرة القصة ومضمونها العميق، ويمكن أن يكون هدفاً فنياً كبيراً، بكونه معياراً نفسياً دقيقاً، يستطيع أن يضيق نفسيات الشخصيات الفنية بذكاء وحذق[٢]. فالحوار تواصل يحمل اللغة دلالة التبليغ، سواء قصد التبليغُ الصدق في القول والزعم، أم لم يقصد ذلك[٣]. والحوار في رأي أركيوني: (Orecchioni) كي تتمكن من الحديث بصفة دقيقة عن الحوار لا يتعين فقط افتراض حضور شخصين على الأقل يتبادلان الأدوار، ويشهدان سلوكهما غير الكلامي وجودهما في المحادثة، ولكن يتعين عليهما تحديد أقوالهما بأنفسهما[٤].

تعددت في رواية لوعة الغاوية الأطروحات الفكرية؛ على مشـــهد من حرية حوارية قائمة على الأفكار المتعددة، والمواقف الجدلية، واختلاف وجهات النظر، وتباين المنظورات الإيديولوجية، حيث تتعدد الشـــخصـــية الروائية بتعدد "الأهواء والمذاهب والأيديولوجيات والثقافات والحضارات والهواجس"[٥]. بمعنى؛ أن ليس ثمة

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٣٧٧ وما بعدها.

(٢) محمد سالم سعد الله، **أطياف النص، دراسات في النقد الإسلامي المعاصر**، عالم الكتب الحديث وجدارا للكتاب العالمي، ط١، الأردن،٢٠٠٧م. ص١٥٦.

(٣) حبيب منسي، **المشهد السردي في القران الكريم**، قراءة في قصة سيدنا يوسف عليه السلام، ديوان المبوعات الجامعية،٢٠١٠. ص١٨٠.

(٤) حسن بلخير، **تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية**،منشورات الإحتلاف،ط٣،الجزائر، ٢٠٠٨.ص٥٨.

(٥) مرتاض، عبد الملك، في نظرية الرواية، ٧٣

موقف واحد أو فكرة واحدة سيطرت على المحكي الروائي داخل رواية (لوعة الغاوية)، بل اشتملت على مواقف متعددة وأطروحات جدلية متباينة. بحيث وردت الأفكار موزعةً على لسان البطل أو الشخصيات المحورية في الرواية، فعكست تلك الأفكار علاقة البطل بالعالم الذي يعيش فيه، وحددت رؤيته الشخصية تجاه العالم، وموقف البطل من عالمه ومصيره. محققة بذلك مفهوم الرواية البوليفونية من حيث هي جماع الأفكار المتعارضة بقوة، حيث تتصارع وتتناقض جدلياً. ومن حيث هي لا تهتم بالأبطال أو الشخصيات قدر اهتمامها بالأفكار التي تتقابل وتتآلف وتتعارض مع موقف الكاتب أو السارد الرئيس، من حيث إنّ الفكرة تتمتع بحياتها المستقلة داخل وعي البطل: إن الذي يحيا، بصورة خاصة، لا البطل، بل الفكرة، والكاتب الروائي يقدم وصفاً لا لحياة البطل، بل وصفاً لحياة الفكرة فيه.

فاستندت الرواية على مستوى صورة اللغة، إلى مجموعة من الأساليب التي تشكّل البعد التعددي، أو ما يسمى أيضاً بالصياغة الحوارية، بحيث تخلص الراوي من البعد الديكتاتوري الذي يعول على المعرفة الكلية، وقلّلَ من سيطرة السرد الخارجي المرتبط بالراوي كليّ العالم؛ بحيث عبّر التنضيد اللغوي عن التعدد الطبقي، والتنوع الهرمي الاجتماعي، فحدد رؤى الشخصيات إلى العالم، ثم أبرز اختلافها فيما بينها اجتماعياً وطبقياً وإيديولوجياً. من حيث هي مظاهر مختلفة من تقديم لغات مهنية ملتزمة، مع لغات أجيال تشتمل على لهجات اجتماعية وغير اجتماعية، إذ حافظت كل شخصية من هذه الشخصيات على لغتها الاجتماعية وأسلوبها الخاص وتقطع مسافة خاصة بها أثناء الخطاب الروائي لتتكلم بصوتها الذي يشخص لغة اجتماعية ويحيل على فكرة معينة.

أ- الحوار الداخلي:

وهو ما يطلق عليه بـ(المونولوج Monologe)، وفيه يكون الصوتان لشخص واحد، أحدهما صوته الخارجي العام، أي صوته الذي يتوجه به إلى الآخرين، و الآخر صوته الداخلي الخاص، الذي لا يسمعه أحد غيره. وهو أيضاً حوار يدور بين الذات والذات، بحيث يظهر إلى نسيج النصّ من حين إلى آخر، وهذا الصوت الداخلي يظْهِر كل الهواجس والأفكار المقابلة لها يدور في ظاهر الشعور أو التفكير، فيضيف بعداً جديداً يتمثّل في لفت المتلقي صوت آخر مقابل يغويه بما يقول أو يعمق شعوره بالفكرة الظاهرة ويقنعه به(١).

إن هذا الحوار الداخلي، الذي يستغور الشخصية، و يعبّر عن مكنوناتها، إنما استدعى حضوره في النص الروائي والتعامل به جرّاء التلاقي مع نظريات فريد و يونغ (٢)، التي تسعى إلى معالجة تأزمات النفس، من هنا جاءت رواية تيار الوعي؛ محاولة لتقديم داخلية الشخصية على الورق، أي مستوى ما قبل الكلام المصرح به من قبل الشخصية، كنمط من أنماط الحوار الداخلي في الرواية.(٣) وتكشف الاستخدامات اللفظية التعبيرية عن تمثّل (لوعة الغاوية) لهذا النوع من الحوار، حين يعجز البوح عن الكشف عن مكنونات النفس البشرية لمانع اجتماعي أو سياسي أو غير ذلك، ومنه قول الراوي: "**لم أكن قادرة على الاعتراف لأحد بحبي**"(٤). إنه حوار مع

---

(١) انظر: تيسير محمد الزيادات، **توظيف القصيدة العربية المعاصرة لتقنيات الفنون الأخرى**، دار البداية ناشرون وموزعون، ط١، الأردن، ٢٠١٠م. ص١٥٠.

(٢) فاتح عبدالسلام، **الحوار القصصي**، دار الفارس، ط١، عمان، ١٩٩٩، ص١٠٤

(٣) محمود غنايم، **تيار الوعي في الرواية العربية الحديثة**، دار الهدى ودار الجيل، ط٢، بيروت، ١٩٩٣م، ص١١.

(٤) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص١٣٨.

النفس، هو "حديث بلا صوت، يدور في إطار العالم الداخلي للشخصية، وفيه تكلم الشخصية نفسها بحديث خاص جدا، ويستخدم الكاتب هذا النوع من الحوار الداخلي ليكشف لقارئه ما يدور في داخل الشخصية من مشاعر وأفكار ذاتية، ويوضح ما يدور في الباطن بعد أن أظهر ما يدور في العلن"[١]. ومنه قوله: **"لم يكن يعنيني أن يعود أو يغيب، بل كنت معنية تماماً بالبحث عن ذلك الذي سكنني وترك مَرَدَته يصيحون ليلاً في ظلمتي: نريد مبخوت"**[٢].

هو حوار يعمد إلى رسم الشخصية من الداخل لا من الخارج، إنها محاولة من الراوي للتغلغل إلى داخل الشخصية ليكشف عن صورة واقعها الداخلي وإحساساتها ومشاعرها التي تختلج في جنباتها، وتأثير هذه المشاعر والأحاسيس في استدعاء للمنلوج الداخلي[٣]. ومنه قول الراوي: **"أيكون هواش الصعدي من فعلها؟ هكذا تبادر إلى ذهن مبخوت مع تلقي خبر مقتل سلمى بالقرب من الشريط الحدودي أفل جبل الدخان"**[٤]. ومن ذلك حديث الراوي عن مبخوت: **"جال بخاطره سؤال: ما الذي يمكن أن تقوله مؤنسة لأبيها الآن؟"**[٥].

وتأتي هذه المنولوجات جزءاً مكمِّلاً للأحداث الروائية، كما أنها تأتي في سياق السرد الروائي، بمعنى أن الروائي يعمد إلى قطع السرد ومباشرة الحوار داخلياً كي يفسح المجال لدخول الشخصيات ومساهمتها في فعل الحكي من جهة، ولكي تعبّر

---

(١) طه وادي، **دراسات في نقد الرواية**. ٤٦. بتصرف

(٢) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص١٥٤.

(٣) محمد صابر عبيد، وسوسن البياتي، **البنية الروائية في نصوص إلياس فركوح**، ص٩٥. زياد محمود أبو لبن، **اللسان المبلوع**، دراسة في روايات نجيب محفوظ،١ج، دار اليازوري العلمية للنشر، ط١، عمان، ٢٠٠٤، ص٨.

(٤) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٣٢٤.

(٥) السابق، ص٢١١.

عن ذاتيتها من جهة أخرى. ومثل هذا المونولوج المتصل الذي يرد في سياق السرد إنما يشكل بنية كاملة داخل النصّ الروائي، كما يشكل المونولوج الداخلي المتقطع من خلال الحوار المباشر بنية النصّ، ليعيد الصورة إلى ذهن القارئ ويظهر أبعاد روايته، وتكامل الأحداث[1]. والأمثلة على ذلك كثيرة في رواية (لوعة الغاوية) نذكر منها على سبيل التمثيل: "**عاد إلى خيمته (مبخوت) التي حلّ بها بعد أن أخلى سكنه المُستأجر تعاطفاً مع عروس خالد محلوي. كان تفكيره منصباً كيف له الوصول إلى قرية المعرسة وحمل طليقته بعيداً عن القذائف المتبادلة.... وحين همّ بالقيام برحلته تلجلجت رغبته في حنايا صدره: سأموت من أجل امرأة لم أحبها قط... قاتل الله النخوة**"[2]. ومنه كذلك هذا المشهد: "**طاف بباله سؤال: - كيف لو أنها امتنعت عن مساعدة مبخوت؟ هذا السؤال تشجرت منه أغصان أسئلة حائرة: هل ما زالت تذكر ما فعله بها في طفولتها؟ - وهل صدقٌ ما تناقلته النساء بأن زواجها بجابر جاء نتيجة لفقد بكارتها على يد مبخوت؟ - وهل ما أشيع عن بحثها عنه هو بحث من أجل الانتقام؟ أسئلة عديدة مشوشة وقفت في بال خليل**"[3].

وقد تكون الفكرة التي تلوح في في ذاكرة البطل عبارة عن حوار داخلي ومن خلالها يستعيد بعض الأحداث التي مرّت به في الماضي، والفكرة التي تعبّر عنها المحاور إنما هي الفكرة التي يريد المؤلف إيصالها؛ ذلك أن المونولوج لا يفتعل طرق التعبير الذاتي بخلق العالم النفسي للشخصية المتحاورة، بل يأتي بالدرجة الأساس برهنة على أفكار

---

(١) زياد أبو لبن، **اللسان المبلوع**، دراسة في روايات نجيب محفوظ، ص١٠٨. محمد صابر عبيد، وسوسن البياتي، **البنية الروائية في نصوص إلياس فركوح**، ص٩٨.

(٢) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٣٦٤ وما بعدها.

(٣) السابق، ص٤٢٤.

المؤلف[١]. ومن ذلك مشهد بحث فتون عن مبخوت الذي ورد في الرواية: "**ضحكت عندما طرأ ببالي أن اقتران لوعتي به مصدره أيضاً جاذبية الحنين للجذر الأول، رغم أني لم أعرف قرية أبي بتاتاً، ولم أزر الجنوب في يوم ما، أعرف أن لي عمّة هناك، جاءت ذات مرة لأداء العمرة، فإذا بها تتقبل العزاء في أمها، حتى في زواجي لم يدعُها أبي الى حضور زفافي، وكان دفني في لحد جابر مهمة مقدّسة واجب أداؤها بسرية مماثلة وعليهم إنجازها قبل أن يفوح نتن سيرتي داخل أسرتي أو خارجها**"[٢]. ومنه كذلك قول فتون: "**في طفولتي كنت أرى جبران هذرة نزقة، أما الآن فقد سكنها الهدوء والخشية، لم أرها زائغة البصر -كما كنت أراها دائما-، شيء ما يلمع فيها أو يشع منها: فهل هو الحبّ أم الإيمان؟**"[٣].

ب- الحوار الخارجي:

وهو ما يطلق عليه بـ(الديالوج (Dialogue))، وهو: صوتان لشخصتين مختلفتين، يشتركان معاً في مشهد واحد، تتبين من خلال حديثهما أبعاد الموقف ويأتي في الغالب ليحقق أهدافاً كثيرة يسعى إليها الكاتب، ولا يكاد يخلو نصّ روائي من حوار مباشر؛ فالحوار يسهم في إزالة الرتابة عن النصّ بعد صفحات متوالية من السرد والأخبار، وفي المقابل يحقق الإبانة والإفصاح عن خبايا قد تكون جوهرية في الشخصيات، يحتاج القارئ إلى إدراكها وملامستها من خلال الحوار أكثر من حاجته إلى قراءتها محكية بصوت راوٍ آخر.[٤] ومن ذلك حوار فتون مع جدتها[٥]:

---

(١) إبراهيم فتحي، **العالم الروائي عند نجيب محفوظ**، ج١، الهيئة المصـــرية للكتاب، ١٩٨٨م. ص٢٦. محمد صابر عبيد، وسوسن البياتي، **البنية الروائية في نصوص إلياس فركوح**، ص١٠٠.

(٢) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ١٦١ وما بعدها.

(٣) السابق، ص١٦٠.

(٤) انظر: نجم عبدالله كاظم، **مشكلة الحوار في اللغة العربية**، عالم الكتب الحديث، ط١، إربد، الأردن، ٢٠٠٧م، ص١١. موسى مبروك، **البناء السردي في رواية البتر لإبراهيم الكوني**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في النقد الأدبي، محمد عبد الهادي، جامعة _ محمد خيضر، بسكرة، ٢٠٠٩م. ص١٥٩.

(٥) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص١٨ وما بعدها.

- نزلت أشتكي من آلام جرت في آخر فقرات ظهري بسبب انحناء جذعي وأنا أثبّت عدّة أوانٍ في مواقع مختلفة من السطح. قابل توجعي استخفاف جدتي:

- أي أوان تثبت وهذه الريح تقلب كل ما هو أمامها؟

استرخيت بجوارها، فأبدت امتعاضاً من تقاعسي واسترخائي المتألم، جاذبة جديلتي ومعنفة رقدتي:

- ما بك غاضبة يا جدتي ؟

- قلة حيلتك في تدبر الأمور ونسيانك لأوامري دوماً...

- أيّ أوامر يا جدة ؟

- ألم أقل لك اجلبي الفحم كي لا يبتل؟

حسنا، سأنهض حالاً وأجلبه لك لكن هذا لا يغضب، فما الذي أغضبك؟ أخبريني.

وكأنها كانت تنتظر هذا السؤال بفارغ الصبر فلم تماطل في إجابتها كالعادة:

- أمك.

وصمتتْ للحظات، فحفزتها على مواصلة حديثها:

- ما بها أمي ؟

- أمك لا تحبّني، وهي دائماً....

هزيم الرعد المتعالي وانهمار المطر فجاجاً أسكتا حوارنا، وأبقيانا في حالة تسبيح وذكر ودعاء.

ويستعمل الروائيون هذا النوع من الحوار؛ لأنه يسمح بالكشف عن كثير من الأمور المتعلقة بالشخصيات الروائية، ولا سيما الكشف عن الملامح الفكرية للشخصية من خلال تحديد علاقة زمنية ظاهرة في المشهد من خلال الشخصيات في إطار الفعل والحركة والنطق، فتتوقف اللقطة عند فعل الشخصية وحوارها، وتقدم الشخصية نفسها للموضوع معبرة بصدق عن أفكارها، ومشاعرها ومواقفها من غير تدخل من السارد، الذي استعمل هذا النوع من الحوار، وقد استغله بكافة مستوياته

لتقديم شخصياته وتطوير مواقفها[1]. ومن ذلك هذا المشهد بين صفوف المقاتلين في اليمن، وقد كانت [2]: **أحاديثهم تنزُّ بقطرات من نوايا النظام في إبقاء الحركة الحوثيية مشتعلة، حيث يدفع بها في موافضاته الخارجية والداخلية... إثارة هذا الموضوع شكلت غبارا من الكلمات والآراء المتداخلة التي يقولها كلّ فرد من غير حرص في أن يسمعه أحد، وكأن مهمة كل منهم إلقاء فمه من كلمات.**

– لنكسب تأرجح صالح، ولكي نمحص دهاءه علينا اختراق نواياه قبل أن تنقذ على أرض الواقع...

– بيده ورقتان خارجيتان يجيد اللعب بهما: نحن والوهابيون.

أما في الداخل فيلعب بالفقر، يعطي ويمنع...

– هو يخشى من اللواء علي محسن الأحمر ويخطط لإضعافه ولن يعدم الوسيلة...

اعتلى هذا التقربر سؤال ملح:

– هل حقا لنا علاقة بالصفوية؟

مات السؤال قبل أن يتبرّع أحد بالإجابة عنه؛ لأن أحد الجالسين أراد تنظيم الأحاديث كي يسمع الجميع ما يقال، فأخرس أيّ متحدث، وأنصتوا جميعاً إلى رجل بدت عليه سمات الصالحين والعارفين والمقدّم في مجلسهم عندما سُئل:

– هل يجوز التسليم لمن ليس من أهل البيت يا مولانا؟

كان متكئاً، فعدل من جلسته بحيث يصبح وجهه مقابلاً لأكبر عدد ممكن، ومن لم تطله عينه يلتفت إليه بجسمه كله أثناء الحديث، غرس غصن قات في فمه، وتحدث من غير تلجلج:

---

(١) انظر: نجم عبدالله كاظم: **مشـكلة الحوار في اللغة العربية**، ص١١. مبروك: **البناء السـردي في رواية البتر لإبراهيم الكوني**، ص١٥٩.

(٢) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٢٦٥ وما بعدها.

- الأساس أن الدعوة تتجدد، والحاجة تنسد بقيام المفضول مع وجود الفاضل والأفضل.

فرد عليه رجل أربعيني خافضاً صوته إلى درجة أن أعاد مقولته مرتين:

- ولكن هذا تحرّر عن المذهب الأصلي يا مولانا.

- لا بل في لبّ مذهبنا... أما إمامنا فهو قادم قادم.

- أولا ترى أن سيدي عبد الملك بدر الدين هو ذاك، فمع انقضاء المئة عام لم يظهر إمامٌ، وأظنه المجدد...

كنا نظن أن حسين هو المجدد إلا أن وفاته أشارت إشارة واضحة إلى أخيه.

كرر أحدهم جملته المبتورة مراراً في تداخل المعقبين:

- لن يلتف حوله كلّ محبي آل البيت لأنه حسينيّ...

- نعم ليس حسينيّاً، ونحن لا نفرق بين الشقّين، فالإمام يأتي من أيّ الشقين كان، ونؤمن بخروج إمامين في موقعن مختلفين وفي زمن واحد، فكلما نصر للإسلام، فلا يخذلكم أحد بالنظرة القاصرة للشقّين عليهما أفضل الصلاة والتسليم.

- وهل هناك أحدٌ غير سيدي عبد الملك بدر الدين؟

- هو الظاهر الآن، ونسلهم عليهم السلام كريم لا ينقطع.

- وهل تجب مساندته يا مولانا ؟

- نعم، بالروح والمال...

إنه نمط من أنماط التواصل به، يتبادل ويتعاقب الأشخاص مواقعهم على نظام الإرسال والتلقي ويكون شرطاً قابلا للنطق، فيجب أن تكون كل جملة حوارية تطوراً جديداً للحدث أو الشخصية، إذ جودة الحوار وقدرته يكمن في بناء الشخصية وإدارة

الحدث[1]، ومن ذلك حوار الحاج علي ووالدة فتون[2]: **أمر الحاج علي بن حسن والدي الصبي بالانصراف، وحين همّت أمّه عوش بمجادلته، رفع يده في وجهها:**

- **غيبي يومين ثم أقبلي.**
- **وأترك ابني في هذا العراء؟**
- **ربما مات أو تخاطفته الحدآت والغربان...**
- **يا غارة الله يا حاج علي!**

وتحتم عقلية الشخصيات ومستوى وعيها وإدراكها صيغة لغوية تتوافق والمستوى الاجتماعي للمتحاورين فيهي تقترب في بعض مواطنها من اللهجة المحكية، وإن لم يكن كذلك فألفاظهم وأساليبهم الحوارية تكشف عن المستوى الاجتماعي لشخصية المتحاورين على أقل تقدير؛ كي يعكس هذا النوع من الحوار صدقاً روائياً ما دامت الشخصيات التي ظهرت في الحوار هي شخصيات واقعية، فهذا حوار دار بين فتون وصديقتها سمية وقد ورد فيه[3]:

- **دفعت سمية فلالي البابَ الخارجي لمنزلنا فيما كانت خالتي تظفر جديلتي. ألقت التحية من طرف لسانها، ووجهها مكسوّ بتذمر عكّر تضاريسَ ملامحها:**
  - **أريد أن أتحدث معك . تعالي للداخل.**
  - **تحدثي، ففتون لأتفهم.**
  - **فعلت كل شئ، فماذا أصنع بعد ذلك؟**
  - **هل تحبينه؟**

---

(١) انظر: نجم عبدالله كاظم: **مشكلة الحوار في اللغة العربية**، ص١١.

(٢) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٤٥.

(٣) السابق، ص١٣٦ وما بعدها.

– يا هبلا، لو عرف ببكائك فلن تصلي إليه... اسحبيه إليك واتركيه.

– وهل يعرف ما أجد ؟ ثم كيف أسحبه وهو لا يعيرني اهتماماً؟

_ إذا أردت إشعار رجل يحبك فلاحقيه بنظرك، وإذا كان مترفعاً فاصدميه باعترافك.

وعندما اتسعت حدقه سمية أردفت خالتي: نعم، اعترفي له. على أية حال، الرجال يحبون العُري في كلّ شئ.

ولا نعدم في كثير من الحوارات الواردة في الرواية تصادماً وصراعاً بين الشخصيات، من باب أننا نادراً ما نجد شخصيات تتحاور بهدوء، ومن ذلك حوار بركات مع مبخوت[١]: **تضاحك مبخوت وهو مشغول بفتح تولة دهن العود، وتمرير زيتها على صدر بركات وجوانب عنقه، منهياً تدليكه بضحكة قصيرة:**

– أما زلت راغباً بالزواج يا عم بركات؟

– العازب كالعاري يا ولدي، والنساء لباس، وسلمى ليست كألبسة هذه القرية الحائلة...

وخطف منه تولة دهن العود ومسّ فوهتها ممرراً دهنها على ذقنه، ومخلخلاً شعيراته الكثيفة:

– وأنت إلى متى تسير عارياً؟

غمغم مبخوت مبدياً أسفاً على تتابع الأيام قبل وصوله إلى مبتغاه،فنهره بركات:

– البعيد له حياة أخرى يمتلئ بأناس آخرين، فلا تظن أن الكأس تظل محتفظة بمائها القديم.

وقفت سلمى على مدخل باب الفناء الكبير وبيدها حبل تجر بقرة درت أثداؤها، متظللة بيدها التي وضعتها على حاجبيها اتقاء من أشعة شمس حارقة:

– يا عم مبخوت، علي بن إبراهيم يستجير بك من سلك كهربائي تدلى عليه من بيتك،

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٣١٩.

و يخاف أن يحرق منزله أو يصعق أحد أبنائه.

تضاحك بركات هامزاً مبخوت:

- هي تتمحك وتريدني معاودة خطبتها، اسمع صوتها كل ما فيه يقول خذني....

- **بنية الفضاء الزماني:**

أما عن الفضاء الزماني فقد عمدَ عبده خال إلى فضائين زمانيين في روايته، الأول: وهو زمن القصة الذي يتطلب سرد الأحداث تسلسلياً فيه، وقد أخضعه خال للتتابع المنطقي للأحداث. وفيه حدد عبده خال بعضا من تلك الأزمنة كـ"**صباح السبت الذي لم يذهب أحد من أبناء الحي إلى عمله**"(١). و(**طلب أعيان الحارة على لسان أحمد يوسف من مبخوت مغادرة الحي قبل آذان العصر**)(٢). و"**عصر يوم الجمعة الذي يتحول بيت مبخوت فيه إلى مزار لصبية الحي**"(٣). وموعد رحيل مبخوت الذي كان مع "**الأيام الأولى للإجازة الصيفية**"(٤). والثاني وهو زمن السرد الذي حضر من خلال تذكر بعض الرواة أحداثاً ماضية تتعالق بمواضيع قد حدثت، بصرف النظر عن التتبع المنطقي للأحداث. فقد **بكت خالة مبخوت على الأيام الخوالي، وذكريات ختانه**(٥). **وبكى مبخوت على فقد والديه وأخته حفص وحبيبته أُنس** في أغلب مجريات أحداث الرواية. **كما أوجع غيابُ مبخوت فتون طويلاً** وقد تعلقت به قبل أن يرحل.

ويعدُّ الاسترجاع تقنيةً من تقنيات البناء الزمني في الرواية، ومسوغ ذلك هو كون

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٢٥.

(٢) السابق، ص٢٧.

(٣) السابق، ص٨٨.

(٤) السابق، ص٩١.

(٥) السابق، ص٢٠٨.

السرد عامةً "فعالية استرجاع لأحداث سابقة على لحظة الكتابة"[١]. وإن هذه الفعالية غالباً ما تتكـــــــئ على عمل الذاكرة، ولئن كانت فعالية التذكر تتّســـم بطبيعتها بانقطاعات الســـرد فيها بين جزئيات المحكي فإنّها في الوقت نفســـه لا تكفّ عن إنتاج ما يرمم هذه الجزئيات[٢]. لقول الراوي: "**أتذكّر... تنهمر أشـــلاء الحكاية حولي، عبثاً أحاول لملمة الصور التي تكاد أن لا تنتمي لبعضها البعض**"[٣]. إنه النسق الزمني المتقطع، حيث تتقطع فيه الأزمنة في سيرها الهابط من الحاضر إلى الماضـي، أو الصاعد من الحاضر إلى المستقبل، فيبدأ الراوي باستعمال الزمن الهابط ثم لا يلبث أن يقطع الزمن الآنف الذكر، ليبدأ قصة جديدة، بسطوة مما نكدسه في ذاكرتنا حين يطلب الخروج. يقول الراوي على لســان فتون: "**هذه الأعماق أو ما يســمونه الداخل، أو قبر خيالاتنا الخاصّـــة، أو الصـــندوق المغلق على الدوام، ندس فيه رغباتنا، ومع مكوثها الطويل تتخمر وتربو وحين لا نجد لها مخرجا تنتن فنخشـى من فضـيحة انفجار روائحها**"[٤].

ويجنح عبده خال لاستحضـار شـخصـيات الرواية من خلال ملفوظات التذكر والتصوّر والتخيّل التي يستخدمها حين تجتاحه صورة ماضية أثرت في مسيرته؛ وقد استخدم الراوي في لوعة الغاوية هذه التقنيةً من تقنيات البناء الزمني في الرواية في مواطن كثيرة، بالاعتماد على التذكر والرجوع للخلف. فحين "**يتذكر مبخوت مســيرته يكتشف بوضوح أنه دائماً يخرج من كل الأمكنة حاملا عاراً أو خزياً بصورة ما**"[٥]. ومن

---

(١) جيرار جينيت، **خطاب الحكاية** (بحث في المنهج)، تر: محمد معتصـم، عبدالجليـــل الأزدي، عمر حلّي، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، ط٢، الدار البيضاء، ١٩٩٠، ص٧١

(٢) نضـال الصـالح، **معراج النص**– دراسات في السرد الروائي، منشورات دار البلد، ط١، دمـــشق، ٢٠٠٣م، ص٣٩.

(٣) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص١٩.

(٤) السابق، ص١٥٦.

(٥) السابق، ص٢٣٩.

مثل هذا قوله: "**شعر بثقل رأسه وهروب خيالاته صوب الماضي الذي أتعبه السير في متعرجاته**"[١]. وقول فتون: "**كلّ الحي يتذكرون ليلة ويوم زفافي... ولم يمسكوا بهذه الذكرى إلا لتفردها**"[٢]. **وأن ارتباطها بجابر بدأ بلعبة الرجم**[٣]. وقوله في صورة مبخوت وتعلقه بأخته حفص وهي: "**تزوره في الأحلام كما ودعته قبل أن تتركه بمفرده في هذه الحياة**"[٤].

وبالنظر إلى محركات الاسترجاع في لوحة الغاوية نجدها قد حضرت على النحو الآتي:

١. تشابه الحدث الراهن بحدث سابق: ويبدو هذا المحرك من أهم السبل التي يتّبعها السرد لإثارة استرجاع ما في الحكاية. وقد ينطوي هذا الاسترجاع أحياناً على مفارقات تستحضر إلى جانب التشابه بين الحدثين، فتقول فتون: "**بدأ بحثي عنه بدوراني المحموم في جميع أحياء جدة لعلي أجده، وامتدت خطواتي إلى مكة والمدينة والطائف، قفزت جدتي إلى مخيلتي وهي تلوم أبي لعدم زيارته لأهله والتواصل معهم؛ فالإنسان كالشجر يمكنه أن ينمو في مكان ما لكن جذوره الأولى تجذبه دائماً حتى ولو بالحنين**"[٥]. فهو يعتمد النسق الزمني الهابط؛ الذي يعود فيه الراوي إلى ذكرياته في الماضي، فيعود الراوي أو مَن أسندت إليه مهمة السرد إلى الماضي. على نحو من قول الراوي على لسان فتون في واقعة الحاجة المغربية مع والد فتون حين قالت المغربية له: "**ستتعلق حياة ابنتك كما علقتني... لم أكن أتذكر هذه الواقعة لولا تكرار أبي لها كلما تعرضتُ لحدث ما...**

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٣١٠.

(٢) السابق، ص٩٥.

(٣) السابق، ص٩٥.

(٤) السابق، ص٢٤٣.

(٥) السابق، ص١٦١.

تكرار رواية الحادثة جعلني أؤمن بها بل أسعى كي أحقق نبوءتها من غير قصد"[1]. وخوف مبخوت من مطاردة هواش الصعدي له، فقد "**شعر مبخوت بأن قدميه علقتا بالشراك، فسار متسكعاً على غير هدى أو يقين مبين في ما ينوي فعله تحديداً، وصورتا حفصة وأُنس تعبثان بمخيلته تقابلهما صورتا موسى وأبيه هواش الصعدي، وكل منهما شقّ قلبه بخطف واحدة**"[2].

٢. مثير بصري أو سمعي يرتبط بالماضي بصورة مباشرة أو غير مباشرة أحياناً[3]. ونذكر من ذلك سماع فتون لأغنية شادية، فقد كان مبخوت مغرما بسماع الأغاني؛ إذ تقول: "**ومع آخر قطرة من صوتها الدافىء كنت أنهج بنحيب متعالٍ، وما زلت أمارس النحيب كلما سمعت تلك الأغنية... انتقل إليّ حب سماع الأغاني من مبخوت**"[4].

٣. استرجاع محكوم بمنطق التداعي؛ وتُعرف علاقات التداعي لغوياً بأنّها: مجموع الألفاظ والعبارات التي تستدعيها كلمة ما في ذهن القارئ. وقد تلجأ الرواية إلى توظيف هذه الطريقة سردياً لتجعل من كلمة أو عبارة مفتاحاً يفضي إلى حدث ما ربما خرق تعاقب السرد باتجاه الماضي ليصبح استرجاعاً زمنياً. كتذكر مبخوت للأيام الخوالي في حادثة الأفعى وقد همّ الأكتع على قتلها بحجر فصاح عزان به قائلا: "**-لم تعترضنا دعها...- خفت أن تلدغ العم مبخوت... صعق من كلمة (عم) هل شاخ لهذا الحدّ حتى أن بغلاً كالأكتع يوقره ويخشى عليه من أفعى الطالما خدش رؤوسها في الجبال... آه من الزمن، خرجت**

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ٢٠٧.

(٢) السابق، ص٢٢٧.

(٣) لطيف زيتوني، **معجم مصطلحات نقد الرواية**، منشورات دار النهار للنشر، ط١، بيروت، ٢٠٠٢م، ص٧٤.

(٤) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص١٦٥.

آهته أشبه بالهمس، ووقفت أُنس (عشيقته) بتلك الصورة الثابتة التي لم تغادر مخيلته"[1].

٤. السؤال المباشر من الشخصية المحاورة عن اسم معين أو حادثة معينة، وقد استُخدمت هذه الطريقة بصورة واضحة لتحريك بعض الاسترجاعات الرئيسة ذات السعات النصيّة الكبيرة في رواية لوعة الغاوية، كما فعل مبخوت حين قالوا له أحدهم سأل عنك، فقال: "**من الذي قدم من جدة سائلاً عني... نخر هذا السؤال باله مراراً سحب داكنة من الذكريات هطلت مطراً غزيراً جرف أعواد الأيام الماضيات دافعاً إياها إلى جرف النسيان... رجل ضرير اسمه جابر وبصحبته زوجته وابن اخيه... جابر... جابر... ردد اسمه مراراً وسالت ذاكرته بمواقف العداء المتبادلة بينهما**"[2]. وكسؤاله المباشر: "**–لماذا اخترت عزان لرحلتنا؟... كانت إجابته عن سؤاله الذي حاك في صدره منذ أن قرر العودة للبحث عن أُنس هو الخوف**"[3].

٥. وجود محرك مكاني لتحريك الاسترجاع: كقول الراوي في دخول مبخوت بيتهم القديم بعد غياب طويل: "**ساحت نظراته في أرجاء بيتهم الكبير بحسرة أخرجها عبر نفثات هواء حار، وجرت مخيلته في الماضي كما يفعل دائماً، فالماضي بيته الذي لم يغادره بتاتاً**"[4].

٦. ظهور شبح الشخصية التي سيتم الحديث استرجاعاً عنها، وهذه الطريقة لإثارة المفارقة الاسترجاعية التي كانت حاضرة في رواية لوعة الغاوية كصورة الحاجة زهرا في ذاكرة جابر الأعمى الذي قيل فيه: "**جابر لا يكره في الحيّ إلا اثنين: مبخوت والحاجة زهرا بائعة الفول السوداني... التقاؤه بأي منهما يزيد توتره**

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٢٦١ وما بعدها.

(٢) السابق، ص٣٠٧.

(٣) السابق، ص٢٥٦.

(٤) السابق، ص٢٤٩.

ويقربه من حالة الهياج التي عرف بها... ما زال يذكر لها هديتها التي أودعته جسده في بداية حلولها بالحيّ، حين نقلت له عدوى فطريات طفحت على هيئة بثور حول جفنيه... وهو دائما ما يرجع سبب عماه يعود إلى هذا المرض"[1]. وشبح مبخوت الذي يطارد فتون في كل مشاهد حياتها، إنها تقول في علاقتها بياسين: "**لو لم يعبث مبخوت بداخلي منذ الطفولة ربما أحببتُ ياسين**"[2]. وشبح جبرانة الذي طرأ على بال فتون حال فقد مبخوت "**فهي من كانت تستقدم الغرباء ويفاتحهم عن ديارهم وأحوالهم**"[3].

لقد شكّلت المحركات السابقة، المحرضات النصية الأكثر وروداً في لوعة الغاوية لإثارة الاسترجاع، وقد عملتْ في الوقت نفسه على جعل الاسترجاع ملتحماً بمستوى القصّ الأول بصورة تضمن للقارئ الانتقال بين مستويات الزمن من ماضٍ وحاضر في حركة طبيعية غير مفتعلة.

---

(١) عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، ص٧٧.

(٢) السابق، ص١٤٧.

(٣) السابق، ص١٥٩.

- **الخاتمة:**

وعليه، يتبين لنا –مما سبق– بأن رواية لوعة الغاوية هي رواية متعددة الأصوات من حيث إنها رواية منفتحة قائمة على التناص الحواري، وتعدد الخطابات، وتفاعل الأجناس الأدبية والفنية، وتلاقح اللغات واللهجات؛ إذ إنها جمعت جميع الأصوات الاجتماعية، لتعبّر بكل حرية وديمقراطية عن وجهات نظرها الأيدولوجية، مع حضور المؤلف الذي يتنازل بشكل من الأشكال عن سلطته لراوي الرواية، أويتنازل للسرّاد المتعددين، أو يتنازل للشخوص لتعبّر عن عوالمها الداخلية ومواقفها تجاه الموضوع.

إنها رواية تمثّل تمثيلاً صريحاً للرواية البوليفونية بما تملكه من تعدديّة اللغات والشخصيات والأساليب والأطروحات والمواقف الإيديولوجية، وتعدديّة الضمائر والرواة والسراد ووجهات النظر، وتعدديّة الأفضية المكانيّة والزمانيّة. علاوة على وجود تفاعل تناصي وحواري داخل النصّ مع مجموعة من النصوص المعلنة والمضمرة. بحيث تقوم العلاقات الحوارية في البناء الاجتماعي لرواية لوعة الغاوية في مستوياتها المدروسة على تنوع الأساليب الكلامية والضمائر السردية وتنوع الأبعاد الآيديولوجية.

لقد تعددت الشخصية الروائية في لوعة الغاوية بتعدد الأهواء والمذاهب والأيديولوجيات والثقافات والحضارات والهواجس. بمعنى؛ أن ليس ثمة موقف واحد أو فكرة واحدة سيطرت على المحكي الروائي داخل الرواية، بل اشتملت على مواقف متعددة وأطروحات جدلية متباينة، بحيث وردت الأفكار موزعةً على لسان البطل أو الشخصيات المحورية في الرواية، فعكست تلك الأفكار علاقة البطل بالعالم الذي يعيش فيه، وحددت رؤيته الشخصية تجاه العالم، وموقف البطل من عالمه ومصيره. محققة بذلك مفهوم الرواية البوليفونية من حيث هي جماع الأفكار

المتعارضــة بقوة، حيث تتصــارع وتتناقض جدلياً. ومن حيث هي لا تهتم بالأبطال أو الشــخصـــيات قدر اهتمامها بالأفكار التي تتقابل وتتآلف وتتعارض مع موقف الكاتب أو السارد الرئيس.

- **المصادر والمراجع:**

- إبراهيم فتحي، **العالم الروائي عند نجيب محفوظ**، ج١، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٨م.
- تزفيتان تودوروف، **منطق گفتگويى ميخائيل باختين**، ترجمة داريوش كريمى، ط١، طهران: نشر مركز، ١٣٧٧.
- تزفتيان تودورف، **نظرية المنهج الشكلي**، نصوص الشكلانيين الروس، تر: إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ط١، المغرب، ١٩٨٣م.
- تيسير محمد الزيادات، **توظيف القصيدة العربية المعاصرة لتقنيات الفنون الأخرى**، دار البداية ناشرون وموزعون، ط١، الأردن، ٢٠١٠م.
- جميل حمداوي، **الرواية البوليفونية أو الرواية المتعددة الأصوات**، مقالات إلكترونية. تاريخ الإضافة٨/٣/٢٠١٢م – ١٤/٤/١٤٣٣هـ، رابط الموضوع: http://www.alukah.net/publications_competitions/0/39038/#ixzz4IufXcy00
- جوناثان كلر، **النظرية الأدبية**، تر: رشاد عبدالقادر، وزارة الثقافة،(د.ط)، دمشق، سورية، ٢٠٠١م.
- جيرار جينيت، **خطاب الحكاية** (بحث في المنهج)، تر: محمد معتصم، عبد الجليل الأزدي، عمر حلّي، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، ط٢، الدار البيضاء، ١٩٩٠م.
- حبيب منسي، **المشهد السردي في القران الكريم**، قراءة في قصة سيدنا يوسف عليه السلام، ديوان المبوعات الجامعية، ٢٠١٠م.

- حسن بحراوي، **بنية الشكل الروائي الفضاء**، الزمن، الشخصية، ١ج، منشورات المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت, الدار البيضاء،١٩٩٠م.
- حسن بلخير، **تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية**،منشورات الإحتلاف، ط٣، الجزائر، ٢٠٠٨م.
- حسن نجمي، **شعرية الفضاء السردي**، المتخيل والهوية في الرواية العربية، منشورات المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت- الدار البيضاء، ١٩٧٧م.
- حميد لحمداني، **بنية النص السّردي من منظور النقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي،ط٣، بيروت، ٢٠٠٠م.
- خالد حسين حسين، **شعرية المكان في الرواية الجديدة**، (الخطاب الروائي لادوارد الخراط نموذجاً) كتاب الرياض، عدد (٨٣)، أكتوبر - منشورات مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض, ٢٠٠٠م.
- زياد محمود أبو لبن، **اللسان المبلوع**، دراسة في روايات نجيب محفوظ،١ج، دار اليازوري العلمية للنشر، ط١، عمان، ٢٠٠٤م.
- سعيد يقطين، **قال الراوي**، منشورات المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت- الدار البيضاء ١٩٩٧م.
- سمر روحي الفيصل، **ملامح في الرواية السورية**، منشورات إتحاد الكتاب العرب، (د.ط) دمشق، ١٩٧٩م.
- سيزا قاسم، **بناء الرواية:** دراسة مقارنة فى ثلاثية نجيب محفوظ، الهيئة العامة للكتاب، ط١، القاهرة، ٢٠٠٤م.
- الصادق قسومة، **طرائق تحليل القصة**، دار الجنوب، ط١، تونس، ١٩٩٤م.

- طه وادي، **دراسات في نقد الرواية**، دار المعارف، ط٣، القاهرة، ١٩٩٤م.

- عبد السلام المسدي، **في آليات النقد الأدبي**، دار الجنوب للنشر،(د.ط)، تونس، (د.ت).

- عبد الملك مرتاض، **في نظرية الرواية**، بحث في تقنيات السرد، عالم المعرفة عدد (٢٤٠) منشورات المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٨م.

- عبده محمد خال، **لوعة الغاوية**، دار الساقي، ط٣، بيروت، ٢٠١٢م.

- عزيزة مريدن، **القصة والرواية**، دار الفكر، (د.ط)، بيروت، ١٩٨٠م.

- فاتح عبد السلام، **الحوار القصصي**، دار الفارس، ط١، عمان، ١٩٩٩م.

- لطيف زيتوني، **معجم مصطلحات نقد الرواية**، منشورات دار النهار للنشر، ط١، بيروت، ٢٠٠٢م.

- ماريو فارجاس للوزا، **رسائل إلى قاص ناشئ**، ترجمة: ملكة أبيض، وزارة الثقافة، سورية، ٢٠٠٦م.

- محمد سالم سعد الله، **أطياف النص، دراسات في النقد الإسلامي المعاصر**، عالم الكتب الحديث و جدارا للكتاب العالمي، ط ١، الأردن،٢٠٠٧م.

- محمد صابر عبيد، وسوسن البياتي، **البنية الروائية في نصوص إلياس فركوح**، تعدد الدلالات وتكامل البنيات، دار وائل للنشر، ط١، عمان، ٢٠٠١م.

- محمد منيب البوريمي: **الفضاء الروائي في الغربة: الإطار والدلالة**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، رقم ٥٢، سلسلة بحوث ودراسات، رقم: ١٥. ص ٢٢وما بعدها.

- محمد يوسف نجم، **فن القصة**، دار الثقافة، ط٧، بيروت، ١٩٧٩م.
- محمود غنايم، **تيار الوعي في الرواية العربية الحديثة**، دار الهدى ودار الجيل، ط٢، بيروت، ١٩٩٣م.
- موسى مبروك، **البناء السردي في رواية البتر لإبراهيم الكوني**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في النقد الأدبي، محمد عبد الهادي، جامعة – محمد خيضر، بسكرة، ٢٠٠٩م.
- ميخائيل باختين، **شعرية دويستفسكي**، تر: الدكتور جميل نصيف التكريتي، دار توبقال للنشر، ط١، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٦م.
- نادية بوشفرة،، **معالم سيمائية في مضمون الخطاب السردي**، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع،(د.ط)، المدينة الجديدة، تيزي وزو، ٢٠١١م.
- نجم عبدالله كاظم، **مشكلة الحوار في اللغة العربية**، عالم الكتب الحديث، ط١، إربد، الأردن، ٢٠٠٧م.
- نضال الصالح، **معراج النص**– دراسات في السرد الروائي، منشورات دار البلد، ط١، دمشق، ٢٠٠٣م.

• **Sources and references:**

- Ibrahim Fathi, the novelist in Naguib Mahfouz, C1, Egyptian Book Authority, 1988
- Tsvetan Todorov, Logic of Gftgoye Mikhail Bakhtin, Translation of Dariush Karimi, I 1, Tehran: Publication Center, 1377.
- Tzeftian Todorf, Theory of Formal Methodology, Russian Formal Texts: Ibrahim Al-Khatib, The Moroccan Company for United Publishers, I, Morocco, 1983.
- Tayseer Mohammad Al-Ziadat, The Contemporary Arabic Poem for Other Arts Techniques, Dar Al-Thaia Publishers and Distributers, I, Jordan, 2010.
- Jamil Hamdawi, the Bolivian novel or multi-phonetic novel, electronic articles. Date added: 8/3/2012 AD - 14/4/1433, هجري, Thread Link:

: http://www.alukah.net/publications_competitions/0/39038/#ixzz4IufXcy00

- Jonathan Clare, Theoretical Theory, T: Rashad Abdelkader, Ministry of Culture, (D), Damascus, Syria, 2001.
- Gerard Genet, The Tale of the Tale (Research in the Curriculum), by: Mohamed Moatasem, Abdul Jalil al-Azdi, Omar Heli, Publications of the Supreme Council of Culture, II, Casablanca, 1990.
- Habib Mansi, the narrative scene in the Koran, read the story of Sayyidna Yusuf peace be upon him, the Office of the university, 2010.

-Hassan Bahrawi, The Structure of the Novel Shape of Space, Time, Personal, 1c, Publications of the Arab Cultural Center, 1, Beirut, Casablanca, 1990.

- Hassan Belkheir, Analysis of theatrical discourse in the light of the deliberative theory, vol. 1, Algeria, 2008.
- Hassan Najmi, The Poetic Poetry of Narrative, Imaginary and Identity in the Arabic Novel, Publications of the Arab Cultural Center, 1, Beirut, Casablanca, 1977.

- Hamid Lamdani, The Structure of Narrative Text from the Perspective of Literary Criticism, The Arab Cultural Center, Beirut, 2000.
- Khaled Hussain Hussein, The Poetry of the Place in the New Novel, (The Literary Speech of Edward Al-Kharrat, A Model) Riyadh Book, No. 83, October 2000.
- Ziad Mahmoud Abu Laban, The Enigmatic Tongue, A Study in Naguib Mahfouz's Novels, 1 C, Dar Al-Yazuri Scientific Publishing House, 1, Amman, 2004.
- Said Joutine, Al-Rawi, Publications of the Arab Cultural Center, 1, Beirut-Casablanca, 1997.
- Samar Rouhi Al-Faisal, features in the Syrian novel, publications of the Union of Arab Writers, (d) Damascus, 1979.
- Siza Qassem, Building the Novel: A Comparative Study in Naguib Mahfouz's Trilogy, General Authority for the Book, 1, Cairo, 2004.
- Sadiq Qusoma, Methods of analyzing the story, Dar al-Janoub, 1, Tunisia, 1994.
- Taha Wadi, Studies in Criticism of the Novel, Dar al-Maarif, 3, Cairo, 1994.
- Abdul Salam Al-Massadi, in the Mechanisms of Literary Criticism, Dar Al-Janoub for Publishing, (d. T), Tunis, (DT).
- Abdulmalek Mortada, in the theory of the novel, research in narrative techniques, the world of knowledge No. 240 Publications of the Supreme Council for Culture, Arts and Letters, Kuwait, 1998.
- Abdo Mohamed Khali, Lua Ghawia, Dar Al Saki, T3, Beirut, 2012.
- Aziza Mreddin, The Story and the Novel, Dar al-Fikr, (d), Beirut, 1980.
- Fatih Abdel Salam, The Story of Dialogue, Dar Al-Faris, 1, Amman, 1999.
- Latif Zeitouni, Dictionary of Criticism of the Novel, Dar al-Nahar Publishers, 1, Beirut, 2002.

- Mario Vargas Losea, Letters to the Emerging Quorum, Translated by: White Queen, Ministry of Culture, Syria, 2006.
- Muhammad Salem Saadallah, Atyaf al-Nas, Studies in Contemporary Islamic Criticism, The World of Modern Books and a Wall of the World Book, 1, Jordan, 2007.
- Mohammed Saber Obeid, Sawsan al-Bayati, The Structure of Fiction in the Texts of Elias Farkouh, Multiplication of Numerology and Integration of Constructions, Dar Wael Publishing, 1, Amman, 2001.
- Muhammad Muneeb Al-Buraymi: The Novel Space in Exile: Framework and Significance, Publications of the Faculty of Arts and Humanities, Mohammad I University, Jeddah, No. 52, Research and Studies Series, No. 15, p. 22 et seq.
- Mohammed Youssef Najm, The Story Art, Dar al-Thaqafa, I 7, Beirut, 1979.
- Mahmoud Ghanayem, The Consciousness Stream in the Modern Arabic Novel, Dar Al-Huda and Dar Al-Jil, 2, Beirut, 1993.
- Mousa Mabrouk, Sardine construction in the novel of amputation of Ibrahim al-Kony, a note to the introduction of the master's degree in literary criticism, Mohamed Abdel Hadi, University of Mohammed Khedr, Biskra, 2009.
- Mikhail Bakhtin, poetry of Dweistvski, T.: Dr. Jamil Nassif al-Tikriti, Dar Toubkal Publishing, 1, Casablanca, Morocco, 1986.
- Nadia Bouchefra, Semantic Features in the Content of Al-Sattab Al-Sardi, Dar Al-Amal Printing, Publishing and Distribution, (DAT), New City, Tizi Ouzou, 2011.
- Najem Abdullah Kazem, The Problem of Dialogue in Arabic Language, The World of Modern Books, I, Irbid, Jordan, 2007.
- Nidal al-Saleh, Miraj al-Nas - Studies in narrative narratives, Dar al-Balad Publications, I, Damascus, 2003.

مظاهر الوسطية في مواقف الفرّاء اللغويّة

فوزي حسن الشايب [(١)]

الملخص

يتناول هذا البحث بالدراسة مجموعة من المسائل النحويّة والصرفيّة المبثوثة في بطون الكتب والمظانّ النحويّة والصرفيّة، التي كان للفرّاء بشأنها موقف متميّز، اتسم بالوسطيّة والاعتدال؛ جمع فيه بين التوجّهين البصريّ والكوفيّ، بحيث يمكن أنْ يُقال من خلالها: إنّ الفرّاء في هذا القدر من المسائل التي أوردناها –بدا لنا لغويّا ونحويّاً كوفيّاً– بصريّاً. وقد حرص البحث على توضيح مواقف العلماء؛ قدامى ومحدثين من وسطيّة الفرّاء هذه كلما كان ذلك ضروريّا وممكنا.

وهذه الوسطيّة التي تجلّت لنا من خلال هذه المسائل كانت– في رأينا– صدى للنظرة الوصفيّة التي أخذ بها الفراء نفسه في معالجة هذه المسائل، التي مكّنته بدورها من التخلّص من سلبيّات المعالجة المعياريّة، المتمثّلة في آفات التأويل وإشكالات التقدير.

(١) قسم اللغة العربية/ جامعة اليرموك.

Abstract

Aspects of the moderation in al-Farrāʔ's linguistic attitudes

This paper deals with a number of syntactic and morphological issues that al-Farrāʔ has had a distinguished attitude towards them, which were characterized by moderation; gathering between Baṣriyan and Kofiyan attitudes, so that it portrayed al-Farrāʔ as a Baṣriyan-Kofiyan grammarian and linguist. The paper was interested in bringing out the different point of views of ancient and modern grammarians and linguists towards al-Farrāʔ's moderation, In effect, the moderation attitude which we disclosed through these issues, is the direct echo of the descriptive treatment that al-Farrāʔ adopted in dealing with these issues, which enabled him by turn to get rid of the traditional treatment's faults.

تمهيد

الفرّاء، أبو زكريّا، يحيى بـن زيـاد (٢٠٧هـ)، الملـقب بِـ: "أمير المؤمنين في النحو"[١]، هو رأس الطبقة الثالثة من طبقات المدرسـة الكوفيّة[٢]، وتلميذ الكسـائي (١٨٩هـ) رأس الطبقة الثانية فيها[٣]. وقد كان أشهر تلاميذ الكسائي على الإطلاق، بل إنّه قد فاق أسـتاذه، إذ على الرغم من تلمذته على الكسـائي، فقد كان عقله أدقّ وأخصـب من عقل أسـتاذه، فكان –من ثم– أبرع الكوفيّين وأعلمهم بالنحو واللّغة وفنون الأدب[٤]. وإليه هو بالذات يعود الفضـل في صـقل النحو الكوفيّ وتهذيبه، كما أنّه هو الذي تكفّل بإتمام بناء صـرح المدرسـة الكوفيّة، وتعهّدها، وأعطاها صورتها النهائيّة[٥]، وبنى منهجها على أساس علميّ سليم[٦]، وكلّ "الحلول للمسائل النحويّة التي كانت تُنسـب بشـكل نموذجيّ في أدب الاختلاف إلى الكوفيّين، كانت مشتقّة في معظمها من الفرّاء"[٧].

وعليه، فقد كان الفرّاء أحد أهمّ رموز الكوفة العلميّة، الذين تباهي بهم وتفاخر، قال أبو بكر بن الأنباري (٣٢٨هـ): "لو لم يكن لأهل بغداد والكوفة من علماء العربيّة إلاّ الكسـائي والفرّاء، لكان لهم بهما الافتخار على جميع الناس؛ إذ انتهت العلوم إليهما"[٨]. وقد أثنى عليه الإمام ثعلب (٢٩١هـ) كثيراً، قائلاً: "لولا الفرّاء ما كانت عربيّة؛ لأنّه حصّـنها وضـبطها. ولولا الفرّاء لسـقطت العربيّة؛ لأنّها كانت تُتنازع، ويدّعيها كلّ من أراد، ويتكلّم الناس على مقادير عقولهم وقرائحهم"[٩].

وقد كان الفرّاء واسع الاطلاع، موسوعيّ الثقافة؛ فلم يكن يقتصر اهتمامه على اللّغة؛ نحواً وصرفاً فقط، وإنّما كان على اطّلاع جيد أيضاً بمعظم معارف عصره، يؤكّد ذلك شهادة المتكلّم المشهور، ثُمامة بن أشرس (حوالي ٢٢٥هـ) التي جاء فيها: ".... فجلست إليه وفاتشته عن اللّغة فوجدته بحراً، وعن النحو فشاهدته نسيج وحده، وعن الفقه فوجدته فقيها عارفاً باختلاف القوم، وفي النجوم ماهراً، وبالطب

خبيراً، وبأيّام العرب وأخبارها وأشعارها حاذقاً"[١٠].

ومع أنّ الفرّاء قد نشأ وتربّى في أحضان النحو الكوفيّ، فإنّه كان على اطّلاع جيّد أيضاً بالنحو البصريّ؛ فقد أخذ كثيراً عن يونس بن حبيب (١٨٢هـ)، كما أنّه قد أفاد كثيراً –ولا شكّ– من هرم النحو العربيّ الخالد، وعنوانه الأبرز؛ سيبويه (١٨٠هـ)، إذْ قد تُوفيّ " وتحت رأسه كتاب سيبويه"، على حسب ما تقول الروايات[١١].

وعلى الرغم من تلمذة الرجل للكسائيّ، فإنّه لم يكن يأخذ، أو يُسلّم لأستاذه بكلّ شيء، على حسب ما يتوقّع من التلميذ، وإنّما كان له حضوره الذاتيّ، واستقلاله الفكريّ الذي تجلّى في عدد كبير من المسائل والقضايا، فلم يكن يأخذ إلّا بما يقتنع به، ولذلك فإنّه كثيراً ما خالف أستاذه، وكثيراً ما وافق سيبويه الرأي، على الرغم من تعصّبه الشديد عليه[١٢]، وكثيراً ما خالف الاثنين معاً، فاتخذ لنفسه موقفاً وسطاً جمع فيه بين التوجّهين: البصريّ والكوفيّ، موقفاً يمثّل حلقة الوصل التي يلتقي عندها ما تفرّق لدى أعلام هاتين المدرستين، في عدد لا يستهان به من المسائل النحويّة والصرفيّة، ونورد فيما يأتي ما قُدّر لنا الوقوف عليه من هذه المسائل.

أوّلا– المسائل النحويّة:

١– العطف بالرفع على محلّ اسم "إنّ" قبل تمام الخبر

إنّ العطف بالرفع على اسم "إنّ" قبل تمام الخبر مسألة خلافيّة بين البصريّين والكوفيّين تناولها أبو البركات الأنباريّ (٥٧٧هـ) في كتابه: الإنصاف في مسائل الخلاف"[١٣] الذي ناقش فيه آراء الفريقين، وبيّن حججهما، وانتصر في النهاية – كعادته– لوجهة نظر البصريّين.

والذي عليه البصريّون، هو أنّه لا يجوز بحال من الأحوال العطف على محلّ اسم "إنّ" بالرفع قبل تمام الخبر، وأوجبوا النصب، قال ابن السرّاج (٣١٦هـ): "وينبغي أنْ تعلم أنّه ليس لك أنْ تعطف على الموضع الذي فيه حرف عامل إلاّ بعد تمام الكلام، من قِبَل أنّ العطف نظير التثنية والجمع، ألا ترى أنّ معنى قولك: قام الزيدان، إنّما هو: قام زيدٌ وزيدٌ... فالواو نظير التثنية، وإنّما تدخل إذا لم تكن التثنية، فلمّا لم يكن يجوز أنْ يجتمع في التثنية الرفع والنصب، ولا الرفع والخفض، ولا أنْ يعمل في المثنّى عاملان، كذلك لم يجز في المعطوف والمعطوف عليه... فإذا تمّ الكلام فلك العطف على اللّفظ والموضع جميعاً، وإذا لم يتمّ لم يجز إلّا اللّفظ فقط"[١٤].

وقد وضّح ابن السرّاج الفرق بين العطف على اللّفظ، والعطف على الموضع، قائلاً: "فالفرق بين العطف على الموضع، والعطف على اللفظ، أنّ المعطوف على اللفظ كالشيء يعمل فيهما عامل واحد؛ لأنّهما كاسم واحد، والمعطوف على المعنى يعمل فيهما عاملان، والتقدير تكرير العامل في الثاني، إذا لم يظهر عمله في الأوّل، وتصير كأنّها جملة معطوفة على جملة"[١٥].

هذا هو مذهبهم، فإذا ما جاء في كلام العرب خلاف هذا الذي ذهبوا إليه، التمسوا له تخريجاً مناسباً؛ فبصدد قوله تعالى: (إنّ الله وملائكتَه يصلّون على النبي) [الأحزاب، ٥٦]، قرأ الجمهور بنصب "ملائكته". ولكنْ قرأ ابن عبّاس (٦٨هـ)، وعبد الوارث (١٨٠هـ) عن أبي عمرو (١٥٤هـ): "وملائكتُه" بالرفع[١٦].

وقد اُختُلف في تخريج القراءة بالرفع على وجهين:

الأوّل: هو رأي الكوفيّين –باستثناء الفراء– الذين ذهبوا إلى أنّ: "ملائكتُه" بالرفع معطوفة على محلّ اسم "إنّ". وقياساً على هذه القراءة، أجاز الكسائي: "إنّ

زيداً وعمروٌ منطلقان"[١٧]، أيْ: أجاز العطف على محلّ اسم "إنّ" بالرفع قبل تمام الخبر على نحو مطّرد. وقد ذكر أبو جعفر النحاس (٣٣٨هـ) أنّ هذا رأي انفرد به الكسائيّ، وأنّ جميع النحويّين قد منعوه[١٨].

وفي الواقع إنّ ما ذكره النحاس غير صحيح، فهذا هو رأي الكسائيّ وجمهور الكوفيّين، والدليل على ذلك هو إجازة الإمام ثعلب (٢٩١هـ) رفع "ملائكته" في هذه الآية، قائلاً: "يجوز" ولم نسمع من قرأ به"[١٩]، ثمّ أردف يقول: "ويقال: إنّ زيداً وعمروٌ قائمان، وإنّ زيداً وعمراً قائمان، مثل قوله:

فإنّي وقيّارٌ بها لغريب"[٢٠].

وإنّه لشيء غريب حقّاً، أنْ لا يسمع فاروق النحويّين[٢١]، وصاحب العلم المستطيل[٢٢] بهذه القراءة، على الرغم من سعة اطّلاعه، وغزارة حفظه[٢٣]!

وإلى جانب النصّ الصريح من الإمام ثعلب على إجازة ذلك مطلقاً، فقد نصّ كلّ من السيرافيّ (٣٦٨هـ)، والزمخشريّ (٥٣٨هـ)، والأنباريّ، وغيرهم، على أنّ العطف على محلّ اسم "إنّ" بالرفع قبل تمام الخبر، مذهب معروف للكوفيّين[٢٤].

<u>والآخر</u>: مذهب البصريّين الذين لم يُجيزوا أن تكون: "ملائكتُه" بالرفع –في هذه القراءة– معطوفة على محلّ اسم "إنّ"، وإنّما هي –عندهم– مبتدأ، خبره جملة: "يصلّون". وأمّا خبر اسم إنّ فمحذوف لدلالة خبر المبتدأ عليه[٢٥]؛ أي، دلالة: "يصلّون" على: "يصلّي"، ويكون التقدير: "إنّ الله يصلّي على النبيّ، وملائكتُه يصلّون على النبيّ"، فحذف خبر الأوّل لدلالة خبر الثاني عليه.

وقد اتّسم تخريج البصريّين هذا بشيء من الضعف؛ لاضطرارهم إلى التقدير، ولكون الأكثر في كلام العرب هو الحذف من الثاني لدلالة الأوّل عليه، فبصدد

الضمير في "يصلّون" في هذه القراءة، قال ابن مالك (٦٧٢هـ): "فإن الواو إمّا عائدة على المعطوف، وهذا ممتنع؛ لأنّه من الاستدلال بالثاني على الأوّل، كقول الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ والرأي مختلف

وهو ضعيف. وإنّما الجيّد الاستدلال بالأوّل على الثاني، كقوله تعالى: (والحافظين فروجهم والحافظات) [الأحزاب، ٣٥]. وصون القرآن عن الوجوه الضعيفة واجب"[٢٦]، قال أبو حيّان (٧٤٥هـ): "والقرآن لا ينبغي، بل لا يجوز أنْ يُحمل إلاّ على أحسن الوجوه التي تأتي في كلام العرب"[٢٧].

ولإخراج هذه القراءة من دائرة الضعف، ذهب بعضهم إلى أنّ جملة: " يصلّون " –خلافاً لِما يقضي به ظاهرها– ليست خبراً لِـ: "ملائكتُه "، وإنّما هي خبر لاسم " إنّ "، أي لفظ الجلالة "الله"، وأنّ الضمير في "يصلّون" عائد إلى لفظ الجلالة، وقد جمع للتعظيم، وتفخيم الشأن[٢٨]، على حدّ مجيئه في قوله تعالى: (ربّ ارجعونِ) [المؤمنون، ٩٩].

وبهذا التخريج تصبح هذه القراءة متمشيّة مع القاعدة، والعُرف اللغويّ، ألا وهو الاستدلال بالأوّل على الثاني.

أمّا لِمَ لا يجوز عند البصريّين العطف بالرفع على اسم "إنّ" قبل تمام الخبر، فقد احتجّوا له بحجج منطقيّة، وأخرى أسلوبيّة.

فأمّا الحِجاج المنطقيّ، فقوامه أنّ العطف بالرفع على اسم "إنّ" قبل تمام الخبر، سيؤدّي إلى أنْ يعمل عاملان مستقلّان في معمول واحد. وهذا مُحال[٢٩]، لأنّه لا يجوز أنْ يعمل في شيء عاملان[٣٠]. وعليه، فإنّ ما أجازه الكسائي من

نحو: "إنّ زيداً وعمروٌ قائمان" ممتنع عندهم، وذلك لأنّ: " قائمان" ستكون في وقت واحد، خبراً عن اسم "إنّ"، أي: "زيداً" وعن المبتدأ: "عمرو". والعامل في خبر "إنّ" هو "إنّ" نفسها، والعامل في خبر المبتدأ هو الابتداء، وبذلك يكون "قائمان" خبراً لمنصوب ومرفوع " فيعمل عاملان مستقلّان في العمل رفعاً واحداً فيه، وذلك لا يجوز؛ لأنّ عامل النحو عندهم كالمؤثر الحقيقيّ.... والأثر الواحد الذي لا يتجزّأ، لا يصدر عن مؤثّرين مستقلّين في التأثير... لأنّه يُستغنى بكلّ واحد منهما عن الآخر، فيلزم من احتياجه إليهما معاً، استغناؤه عنهما معاً"[٣١].

وأمّا الحجج الأسلوبيّة، فتتمثّل في إنكارهم أنْ يكون الضمير في " يصلّون " عائداً –على حسب ما ذكر بعض أهل النظر– على لفظ الجلالة والملائكة معاً، وإنّما هو للملائكة خاصّة؛ لأنّه لا يجوز أنْ يجتمع ضمير لغير الله جلّ وعزّ مع الله، إجلالاً له وتعظيماً[٣٢].

ولكنّ فريقاً آخر من العلماء، قد ردّ هذه الحجّة، قائلاً: إنّ "واو" الجماعة عائدة إلى لفظ الجلالة والملائكة معاً، وأنّ هذا قول من الله شرّف به ملائكته، هذا علاوة على أنّ لِلّه سبحانه أنْ يفعل في ذلك ما يشاء[٣٣].

وأمّا الكسائي وجمهور الكوفيّين، فاحتجّوا لوجهة نظرهم بالنقل والقياس؛ أي: بالسماع والمنطق.

فأمّا النقل أو السماع، فاحتجّوا بقراءة ابن عبّاس، وعبد الوارث عن أبي عمرو: "وملائكتُه" بالرفع، كما احتجّوا أيضاً بقوله تعالى: (إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى) [المائدة، ٦٩]، حيث عطف –على حدّ قولهم– "الصابئون" على اسم "إنّ" قبل تمام الخبر[٣٤]، كما احتجّوا أيضا بما سمعه سيبويه عن بعض العرب من قولهم: "إنّهم أجمعون ذاهبون، **وإنك وزيدٌ ذاهبان**"[٣٥]، فقد عطف في

الجملة الثانية: "زيدٌ" على اســـم "إنّ" قبل تمام الخبر. ومن الشـــعر، احتجّوا بقول ضابئ البرجميّ:

فمن يك أمسى بالمدينة رحله فإني وقيّـارٌ بهـــا لغريـــب

وبقول رؤبة بن العجاج:

يـا ليتني وأنت يـا لمـيس في بلدة ليس بها أنـيس[٣٦]

وبقول بشر بن أبي خازم:

وإلاّ فاعلمـوا أنّـــا وأنتـم بغاة ما بقينا في شقاق[٣٧]

وكما هو ظاهر من أمر هذه الشـواهد الثلاثة، فقد عُطف فيها على اسـم "إنّ" بالرفع قبل تمام الخبر. وممّا يعزّز وجهة نظر الكوفيّين في هذه الشـــواهد، هو أنّ كلاًّ من "غريب" و "أنيس" في الشـــاهدين الأوّل والثاني على صـــيغة "فعيل"، التي تصـــلح للمتعدّد، كما في قوله تعالى: "والملائكة بعد ذلك ظهير" (التحريم/٤). وأمّا "بغاة" في الشـــاهد الثالث، فهي جمع، فلا إشـــكال في مجيئها خبراً عن المعطوف والمعطوف عليه. وممّا يقوّي مذهبهم أيضاً، أنّ إعمال الثاني سيؤدّي إلى الإضمار قبل الذكر، وهو ضعيف[٣٨].

وأمّا القياس، فأجازوا ذلك حملاً على: "لا" النافية للجنس، التي يجوز العطف على موضـع اسمها قبل تمام الخبر على نحو مطّرد، كما في قولنا: لا رجلَ وامرأةٌ أفضـــل منك. فإنّ اعترض مُعترض على ذلك باختلاف الحال، أي: بالتناقض الدلاليّ بين "إنّ" التي للإثبات، و"لا" التي لمطلق النفي، رُدّ عليه بأنّ العرب تحمل الشـــيء على ضـــدّه كما تحمله على نظيره[٣٩]، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنّهم قد أجازوا العطف على محلّ اسم "إنّ" بالرفع قبل تمام الخبر بسبب ما سمّوه

ضعف "إنّ" ، فهي لا تعمل عندهم في الخبر بعدها، وإنّما هو مرفوع بما كان يرتفع به قبل دخولها[٤٠]. ومن هنا كان العامل في خبر"إنّ" هو اسمها؛ لأنّ المبتدأ والخبر عندهم يترافعان. وعليه، فلا يلزم على مذهب الكسائيّ والكوفيّين كافّة، صدور أثر من مؤثّرين[٤١].

ومن خلال كلّ هذا الذي قدّمناه، يتّضح لنا أنّ هناك وجهتي نظر على طرفي نقيض؛ وجهة نظر سيبويه والبصريّين الذين لا يجيزون البتة العطف على موضع اسم "إنّ" بالرفع قبل تمام الخبر، ووجهة نظر الكسائيّ وجمهور الكوفيّين الذين يجيزون ذلك مطلقاً.

ومن بين هذين الرأيين المتناقضين تولّد رأي ثالث، يمثّل في الواقع تسوية، أو حلاً وسطاً بين الرأيين السابقين، وهذا هو ما ذهب إليه الفرّاء؛ فقد أجاز العطف بالرفع على محلّ اسم "إنّ" قبل تمام الخبر وفاقاً للكسائيّ، وخلافاً لسيبويه، ولكنّه أجاز ذلك مقيّداً لا مطلقاً، أي أجازه بشروط خلافاً للكسائيّ، فقد اشترط لجواز هذا العطف خفاء الإعراب في اسم "إنّ"، كما في قوله تعالى: (إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى)، فأجاز عطف "والصابئون" على اسم "إنّ " بسبب خفاء الإعراب في "الذين" وفاقاً للكسائي، ومنعه في قوله تعالى: (إنّ الله وملائكته يصلّون على النبي)؛ لظهور الإعراب على اسم "إنّ" خلافاً للكسائيّ هذه المرة، ووفاقاً لسيبويه؛ فبصدد رفع "الصابئون" في الآية السابقة، قال الفرّاء: "فإنّ رفع الصابئين على أنّه عطف على"الذين". و"الذين" حرف على جهة واحدة في رفعه ونصبه وخفضه. فلما كان إعرابه واحداً، وكان نصب "إنّ" ضعيفاً –وضعفه أنّه يقع على الاسم، ولا يقع على خبره– جاز رفع الصابئين"[٤٢].

وأمّا إذا كان الإعراب ظاهراً على اسم "إنّ" فإنّه لا يجوز عنده العطف عليه

بالرفع قبل تمام الخبر، قال بهذا الخصــوص: "ولا أســتحبّ أنْ أقول: إنّ عبد الله وزيدٌ قائمان"؛ لتبيّن الإعراب في "عبد الله"[٤٣]. ويرجع ذلك –على ما يبدو– إلى كراهة التخالف في الإعراب، فخبر واحد عن مختلفين ظاهري الإعراب مستبدع[٤٤]، وليس الأمر كذلك إذا خفي إعراب المتبوع، وقد ســجّل لنا ثعلب موقف الكســائيّ والفرّاء قائلاً: "والفرّاء يقول: لا أقول إلاّ فيما لا يتبيّن فيه الإعراب، والكسـائي يقول فيما تبيّن، وفيما لا يتبيّن"[٤٥].

٢- حكم أوّل المتنازعين عند إعمال الثاني

مبدئياً، يُجمع النحاة على أنّه إذا تنازع عاملان معمولاً واحداً، فإنّه يجوز إعمال أيّ منهما، ولكنّهم اختلفوا في الأولويّة[٤٦]؛ أي: في أيّهما الأولى بالعمل. ومن هنا كانت هذه مسألة خلافيّة ضمّنها الأنباري كتابه الموسوم بِـ: "الإنصاف"، الذي عرض فيه وجهات نظر كلّ فريق وحججه، وانتصـر لوجهة نظر البصريّين[٤٧].

أمّا البصـريّون فاختاروا إعمال الثاني، واحتجّوا لذلك بالنقل والقياس؛ أمّا النقل فاحتجّوا بقوله تعالى: (آتوني أفرغْ عليه قطرا) [الكهف/ ٨٦]، وبقوله تعالى: [هاؤم اقرءوا كتابيه] (الحاقة/ ١٩)، بإعمال الثاني فيهما، وهو الفعل: أفرغ، واقرءوا.

ومن الشعر احتجّوا بقول الفرزدق:

ولكنّ نصفاً لو سببت وسبّني بنو عبد شمس من مناف وهاشم[٤٨]

وفي الحقيقة، إنّ المعوّل عليه في احتجاجهم هذا، إنّماهو الشاهد الشعريّ فقط، وأمّا الآيتان الكريمتان، فليس في أيٍّ منهما دليل قاطع على إعمال الثاني؛ نظراً إلى أنّ العاملين يتوجّهان إلى المتنازع عليه توجّهاً واحداً، ألا وهو نصبه على

المفعوليّة، والمفعول به فضلة من جملة الفضلات، والفضلات يُترخّص فيها بأنواع من الترخّص، كالتقديم والتأخير، والحذف؛ اختصاراً أو اقتصاراً ، ومن الممكن، بل ومن المحتمل جدّاً، أنْ يكون الفعل الأوّل في هاتين الآيتين قد أُعمل في الاسم الظاهر، وأُعمل الثاني في ضميره، ثمّ حُذف الضمير اختصاراً؛ لكونه فضلة، والدليل إذا تطرّق إليه الاحتمال، فسد به الاستدلال، ومن هنا قال أبو حيّان: "ولا صراحة في قوله تعالى: "آتوني أُفرغ عليه قطرا" [الكهف/ ٩٦]، و"هاؤم اقرءوا كتابيه" [الحاقة/١٩]. ولا التفات إلى قول من قال: إنّه لو أعمل الأوّل لوجب الضمير في الثاني، وأنْ يقول: أُفرغه، واقرءوه؛ لأنّا قد ذكرنا أوّلاً جواز حذف الضمير في مثل هذا من حيث كان مفعولاً... وإنْ كان ذكر الضمير في مثل هذا أكثر من حذفه، فلا يكون عدمه قاطعاً بإعمال الثاني"(٤٩).

وأمّا القياس، فاحتجّوا بأنّ الثاني أقرب الطالبين إلى المطلوب، فكان إعماله –من ثَمّ– أولى، واستبداده به دون الأبعد أحقّ (٥٠)، وممّا يعزّز ذلك، أنّ العرب تراعي القرب على الرغم من فساد المعنى، وهذا ما عبّر عنه سيبويه بقوله: "وقد حملهم قرب الجوار على أنْ جرّوا: "هذا جُحر ضبٍّ خربٍ"، ونحوه. فكيف ما يصحّ معناه؟"(٥١).

وإلى جانب قرب الجوار، احتجوا أيضاً بأنّ إعمال الأوّل من شأنه أنْ يتسبّب في الفصل بين العامل ومعموله بأجنبي دونما ضرورة، كما سيؤدّي أيضاً إلى العطف على الأوّل وقد بقيت منه بقيّة، وهذا كلّه خلاف الأصل(٥٢).

وأمّا الكوفيّون فالمختار عندهم هو إعمال الأوّل, وقد احتجّوا لوجهة نظرهم بالنقل والقياس أيضاً، أمّا النقل، فاحتجّوا ببعض الشواهد الشعريّة، منها قول امرئ القيس:

فلو أنّ ما أسعى لأدنى معيشه كفاني ولم أطلب قليلٌ من المال

فقد أعمل الشـــاعر – كما هو ظاهر – الفعل الأول، ولو أعمل الثاني لقال: "قليلاً" بالنصب. واحتجّوا أيضاً بقول الآخر:

ولمّـــا أنْ تحمّـل آلُ ليلـى سمعت ببينهم نَغَبَ الغرابا[٥٣]

وأمّا منطقيّاً، فاحتجّوا لذلك بأنّ الأوّل هو أوّل الطالبين، فاحتياجه إلى الاسـم الظاهر أسـبق من احتياج الثاني إليه، فإعماله –إذنْ– أقوى لقوّة الابتداء والعناية به، وكلام العرب خير شاهد على ذلك؛ فالأكثر في كلامهم أنّه متى اجتمع طالبان، وتأخّر عنهما مطلوب يتوجّه إليه كلّ واحد منهما، ويطلبه من جهة المعنى، كان التأثير للمتقدّم منهما، ودليل ذلك أنّ القسم والشـرط متى اجتمعا، فإنّ العرب –في الأغلب الأعمّ– تجعل الجواب للأوّل، وتحذف جواب الثاني لدلالة جواب الأوّل عليه، فتقول: إنْ قام زيد والله يقمْ عمرو، ووالله إنْ قام زيد ليقومنّ عمرو"، وعلى هذا ينبغي أنْ يكون الاختيار إعمال الأوّل[٥٤]. هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى، فإنّ إعمال الثاني، سيؤدّي إلى الإضمار قبل الذكر[٥٥]، وهذا مبدأ مرفوض البتّة، وشريعة منسوخة عندهم.

وقد انتصـر أغلب النحويّين لمذهب البصـريّين، فعدّوه الرأي الصـحيح؛ لأنّ إعمال الثاني أكثر في الكلام من إعمال الأوّل، ومع قلّة إعمال الأوّل، فإنّه لا يكاد يوجد إلاّ في الشعر، "وللشعر ضرورات خاصّة به، وللشعراء حريّة التصرّف في التقديم والتأخير، والذكر والحذف؛ لأنّهم أمراء الكلام[٥٦]، بخلاف إعمال الثاني فإنّه كثير الاستعمال في النثر والشعر على حدّ سواء. وموافقة الأكثر أولى من موافقة الأقلّ[٥٧]، قال الرضي الإستراباذي: "ولا شكّ مع الاستقراء، أنّ إعمال الثاني أكثر في كلامهم"[٥٨]. هذا علاوة على أنّ الإضمار قبل الذكر قد ورد عنهم في مواضع

على شريطة التفسير، كما في إضمار الشأن والقصة والحديث...[٥٩].

وإذا ما عرفنا مواقف البصـــريّين والكوفيّين بصـــدد الأَوْلى بالعمل، قلنا إنْ المتنازعين إمّا أنْ يكونا متفقي العمل، نحو: قام وقعد زيد، ونحو: قابلت وصـافحت زيداً، وإمّا أنْ يكونا مختلفي العمل، نحو: أكرمت وأكرمني محمّدٌ، وأكرمني وأكرمت محمدا.

فإنْ كانا متفقي العمل نصباً، نحو: قابلت وصافحت زيداً، فإن النحاة يجمعون على أنّـه يجب إهمـال الأوّل من العمـل إذا أعملنـا الثـاني، لئلا يؤدّي إعمالـه إلى الإضـــمار قبل الذكر، والفضـــلة يترخّص فيها عادة بوجوه كثيرة، منها الحذف، فتحذف.

أمّا إذا كـانـا متفقي العمل رفعاً، نحو: "قـام وقعـد زيـد" فإنْ أعملنـا الثـاني في الاسم الظاهر، فقد اختلف النحاة بشأن الأوّل على ثلاثة أوجه[٦٠]:

أوّلها: يمثل وجهة نظر البصريّين الذين يوجبون إعمال الأوّل في ضمير الاسم الظاهر، وإنْ نجم عنه إضـــمار قبل الذكر، لكونه عمدة؛ فاعلاً، والفاعل لا يجوز حذفه عندهم بحال من الأحوال؛ إذ لا يتصـــوّر وجود فعل دون فاعل[٦١]. وقد علّل ذلك ابن عصـــفور (٦٦٩هـ) قائلاً: "وإنّما لم يجز حذف الفاعل؛ لأنّه لا يخلو من أحد أمرين؛ أوّلهما: أنْ يُحذف حذف اقتصـار، والآخر، أنْ يُحذف حذف اختصـار. أمّا الاقتصـــار فلا يُتصـــوّر؛ لأنّك لو قلت: "قام"، ولم تذكر الفاعل، ولا أردت أنْ تقدّره، لكنت قد تكلّمت بغير مفيد. وأمّا حذف الاختصـار فلا يُتصـوّر أيضـاً؛ لأنّ العرب قد جعلته مع الفعل كالشيء الواحد"[٦٢].

وثانيها: وهو ضـدّ الأوّل. وضـدّ وجوب الإعمال، وجوب الإهمال. وهو رأي الكســـائي[٦٣]، فقد أوجب حذف الفـاعل من الأوّل عند إعمـال الثـاني هربـاً من

الإضمار قبل الذكر، الذي يعدّ شريعة منسوخة عند الكوفيّين، وخطّاً أحمر لا يجوز تجاوزه. وبهذا يبدو لنا الكوفيّون أكثر تمسكاً بالقاعدة من البصريّين، وبعبارة أخرى أكثر معياريّة منهم.

وإلى جانب القاعدة احتجّ الكسائيّ لوجهة نظره بالاستعمال أيضاً، فقد ورد الاستعمال بذلك في مواطن، منها، قول علقمة بن عبدة[٦٤]:

تعفّق بالأرطى لها وأرادها رجالٌ فبذّت نبلهم وكليب

فقد أعمل الشاعر الفعل الثاني: "أرادها"، في الاسم الظاهر: "رجال"، وأهمل الأوّل؛ إذْ لو أعمل الأوّل في ضميره لقال: "تعفّقوا". ولو قلنا: إنّه أعمل الأوّل في الاسم الظاهر، لم يصحّ؛ لأنّه لو فعل ذلك لوجب عليه أنْ يُعمل الثاني في ضميره مطلقاً باتّفاق، عمدة كان أو فضلة؛ نظراً إلى أنّه لا يترتّب على ذلك إضمار قبل الذكر، ولوجب أنْ يقول: "وأرادوها"، فثبت له أنّ الشاعر أعمل الثاني، وأهمل الأوّل، فلم يعمله في ضميره.

ولم يسلّم كلّ من ابن عصفور وابن مالك للكسائي بحذف الفاعل ههنا، وخرّجا هذا الشاهد وأمثاله تخريجاً يتّسم بشيء من البعد والتكلّف، قائلين: إنّ هذا الشاهد وأمثاله قد تتخرّج على أنْ يكون الشاعر قد أعمل الفعل الأوّل في الاسم الظاهر، أي: "رجال"، وأعمل الثاني في ضميره، على أنْ يكون الضمير فيها عائداً على الجمع بلفظ المفرد، لا الجمع، فاستتر –من ثمّ– كما يستتر في حال الإفراد، فكأنّ الشاعر قد قال: تعفّق بالأرطى رجال، وأرادها هو، أي: جمعهم[٦٥].

وهذا في رأينا مجرّد تمحّل وتكلّف، بل هو تخريج متهافت، ومرفوض؛ لأنّه مبنيّ على أساس إعمال الأوّل. ولكنْ لا يوجد أيّ دليل البتّة على ذلك، بل الظاهر هو أنّ الشاعر قد أعمل الثاني، ولذا فإنّ تخريجه على أساس إعمال الأوّل ما هو

إلاّ تحكّم واعتباط ليس غير. هذا علاوة على أنّ كلاً من ابن عصفور وابن مالك قد نصّا على أنّ إعمال ثاني المتنازعين هو الصحيح، والأكثر في الاستعمال[٦٦]، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فقد نصّ ابن مالك نفسه على أنّ الإتيان بضمير جماعة الغائبين كضمير الغائب المفرد قليل[٦٧].

ومن الشواهد التي تشهد للكسائي أيضاً، قول الآخر[٦٨]:

فإنْ كان لا يرضيك حتّى تردّني إلى قطريّ لا إخالك راضيا

فقد حُذف في هذا البيت كلّ من اسم "كان"، وهو فاعل في المعنى، وفاعل: "يرضيك" أيضاً. وقد ردّ ابن عصفور الاحتجاج بهذا الشاهد بنفس الطريقة التي رُدّ بها الشاهد السابق، فذهب إلى أنّه لا حجّة فيه؛ لاحتمال أنْ يكون الشاعر قد أضمر الفاعل لدلالة "راضياً" عليه، وكأنّه قال: لا يرضيك مرضٍ، ولأنّه قد عُلم على من يعود، كأنّه قال: لا يُرضيك هو، أي: شيء[٦٩]. ولكنّ هذا مجرّد احتمال، والدليل إذا تطرّق إليه الاحتمال، فسد به الاستدلال.

وعموماً، فقد أنكر النحاة على الكسائي إجازته حذف الفاعل، ووصفوه بأنّه قد أحال في قوله هذا[٧٠]؛ لأنّ الفاعل لا يجوز حذفه عند البصريين بحال من الأحوال، ومن هنا فقد خطّأه أبو علي الفارسيّ (٣٧٧هـ) في هذا، قائلاً: "ولم نر في سائر كلامهم الفعل بلا فاعل"[٧١]. وعليه، فحذف الفاعل على رأي هؤلاء شيء غير معروف من كلام العرب[٧٢]. هذا علاوة على أنّ حذفه أشنع –عندهم– من الإضمار قبل الذكر؛ لأنّ الإضمار قبل الذكر، قد جاء بعده ما يفسره في الجملة[٧٣]؛ فالقول بأنّ الفاعل مضمر على شريطة التفسير أولى عندهم من أنْ يقال: إنّه محذوف؛ لأنّ المضمر بمنزلة المظهر، وجارٍ مجراه في الحكم، والمحذوف ليس كذلك[٧٤].

وإنّه لغريب حقّاً أنْ ينكر النحاة على الكسائيّ قوله بحذف الفاعل، مع أنّه قد ورد عنهم حذفه في غير موطن؛ فقد ذكر ابن هشام (٧٦١هـ) أنّ الفاعل يطّرد حذفه في أربعة مواطن[٧٥]، منها: المصدر، كما في قوله تعالى: (أو إطعامٌ في يوم ذي مسغبة، يتيماً ذا مقربة) [البلد/ ١٤ – ١٥]، ومنها فاعل "أفْعِل بِـ" في التعجب، إذا دلّ عليه مقدّم مثله، كقوله تعالى: (أسمع بهم وأبصر) [مريم/ ٣٨].

ومن ذلك إهمال "كان" بسبب دخولها على الفعل في التعجّب، في مثل: ما كان أكرم محمّدا! ومنه قول الشاعر:

للّه درّ أنو شروان من رجل   ما كان أعرفه بالدون والسفل[٧٦]

فالفعل "كان" سواء أقلنا إنّه تامّ أم ناقص لا مرفوع له ههنا، إنّه فعل بلا فاعل[٧٧]

وعليه، فليكنْ حذفه من أوّل المتنازعين –لدلالة متأخّر مثله عليه– من جملة مواطن حذف الفاعل، وما المانع، إذا كان مبدأ الحذف للفاعل ثابتاً عندهم؟ وفي الواقع، إنّ مبدأ عدم جواز خلوّ الفعل من الفاعل، قد أوقع البصريّين في مأزق كبير في هذا الباب.

وعلى كلٍّ، لم يعدم الكسائي أنّ يجد من ينتصر له، ويأخذ برأيه، قديماً وحديثاً؛ فقديماً انتصر له ابن مضاء القرطبيّ (٥٩١هـ)، الذي وازن بين رأي الكسائيّ هذا، ورأي سيبويه والبصريّين، ورجّح رأي الكسائيّ قائلاً: "وأمّا أيّ الرأيين أحقّ؟ فرأي الكسائيّ؛ لأنّ غيره يقول: لا يجوز؛ لأنّ الفاعل والفعل كالشيء الواحد، فهما متلازمان. فعلى هذا لا يجوز حذف الفعل وإبقاء الفاعل، وهم يجيزونه"[٧٨].

وحديثاً، انتصر له إبراهيم مصطفى (١٨٨٨-١٩٦٢م)، الذي ضمّ كلّاً من

المبتدأ والفاعل ونائب الفاعل في باب واحد، هو المسند إليه[٧٩]، وجعل أحكامهما -من ثَمّ- واحدة؛ فكما يجوز حذف المبتدأ، كذلك يجوز حذف الفاعل. ووصف تفريق القدماء بينهما بأنّ المبتدأ يجوز حذفه، والفاعل لا يجوز حذفه، بأنّه تفريق اعتباطيّ، ينسجم مع صناعة النحاة في الإعراب، أيْ: هو من صنعة الاصطلاح النحويّ ليس غير، كما أنّه مُبعِد عن فهم الأساليب العربيّة[٨٠]، وعدّ قولهم بالفاعل المستتر، وعدم التسليم بجواز حذفه، مجرّد اصطلاح نحويّ، لا أثر له في القول، وعليه، فلا وجه لالتزامه[٨١].

وثالثها: هو رأي الفرّاء، الذي وقف فيه موقفاً وسطاً بين الكسائيّ وسيبويه، أي جمع بين الرأيين؛ ففي نحو: "قام وقعد زيدٌ"، لم يقبل بإعمال الأوّل في ضمير الاسم الظاهر، لئلّا يؤدّي ذلك إلى الإضمار قبل الذكر، وفاقاً للكسائيّ، وخلافاً لسيبويه، ولكنّه لم يقبل أيضاً بحذف الفاعل خلافاً للكسائيّ هذه المرّة، ووفاقاً لسيبويه، فلم يقبل بفكرة إهمال الأوّل؛ لأنّ الفاعل عنده لا يُحذف، ولذا قال: إنّ الاسم الظاهر: "زيدٌ" في هذه الجملة وأشباهها فاعل للفعلين معاً، شريطة أنْ لا يكون العامل الثاني معطوفاً على الأوّل بحرف لا يقتضي التشريك في المعنى، نحو: قام أو قعد زيدُ.[٨٢]، ففي هذه الحالة لا يكون الفعلان -عنده- عاملين معاً في الفاعل؛ لأنّ "أوْ" إنّما تكون لأحد الشيئين أو أحد الأشياء فقط.

وكما هوجم رأي الكسائيّ، فقد هوجم رأي الفرّاء هذا أيضاً؛ لكونه -من ناحية- مخالفاً -عندهم- لكلام العرب[٨٣]؛ فقد ورد عنهم في الاستعمال إعمال الثاني، قال طفيل الغنويّ[٨٤]:

وكمتاً مُدمّاة كأنّ متونها جرى فوقها واستشعرت لونَ مُذهب

وإذا كان يشفع للفرّاء روايته لهذا البيت برفع "لونُ"[٨٥]، فإنّ رواية سيبويه

والثقات له بالنصب، تسبّب إشكالاً له؛ لأنّ رواية الثقة لا سبيل إلى ردّها؛ إذ لا سبيل إلى ردّ ما ثبت عن العرب.

ولأنّه –من ناحية أُخرى– يؤدّي –عند المعارضين– إلى كسر قاعدة مطّردة معروفة في كلامهم، ألا وهي أنّ كلّ عامل لا بدّ له من أنْ يُحدث إعراباً، ولذلك سُمّي عاملاً[٨٦]، قال أبو عليّ الفارسيّ: "وهذا الذي أخذ به، وترك قول الناس إليه[٨٧]، أبعد من الأقوال التي تركها؛ وذلك أنّه لا يخلو في قوله: الفعلان كفعل واحد، وجعله إيّاهما بمنزلة من أنْ يكون رفع الفاعل بالفعلين أو بأحدهما، أو جعلهما جميعاً كالشيء الواحد؛ فإنْ كان رفع الفاعل بالفعلين فذلك ممتنع؛ لأنّا لا نعلم فاعلاً عمل فيه فعلان في موضع واحد[٨٨]. وقد أنكر عليه ذلك أبو حيّان أيضاً، قائلاً: "وعلى قوله إنّ العاملين عملا معاً في هذا، يلزم أنْ يكون كلّ واحد منهما لم يُحدث إعراباً، إذ الإعراب إنّما أحدثه العاملان معاً، لا أحدهما، فيكون كلّ واحد منهما حينئذ لم يُحدث إعراباً، فيلزم خرم قاعدة قد أُستُقرئ[٨٩] اطّرادها في كلام العرب، وما يؤدّي إلى مثل ذلك مرفوض"[٩٠].

وقد أنكروا عليه رأيه هذا أيضاً، بأنّه لو جاز أنْ يكون الفعلان عاملين في: "زيد" لجاز أنْ يُبدل من أحدهما ما يوجب نصب "زيد"، فيقال: ضربت وضربني زيدٌ، فيكونا جميعاً عاملين في: "زيد". وهذا فاسد[٩١]؛ ولأنّ اجتماع المؤثرين التامّين على أثر واحد مدلول على فساده في الأصول. وهم يُجرون عوامل النحو كالمؤثّرات الحقيقيّة[٩٢]. وقد ردّ الفرّاء على ذلك بأنّ تعليل الحكم الواحد بعلّتين ممتنع في المؤثّرات، أمّا في المعرّفات فجائز، ورُدّ عليه بأنّ المعرّف يوجب المعرفة، فيئول الأمر في النهاية إلى اجتماع المؤثّرين في الأثر الواحد[٩٣].

وقد بالغ أبو علي الفارسيّ كثيراً في معارضته لرأي الفرّاء، فذهب إلى أنّ رأي

الكسائيّ –على الرغم من خطئه عنده– أشبه، وإلى الصواب أقرب من رأي الفرّاء، معلّلاً ذلك بأنّ الكسائيّ له أنْ يقول: "شـبّهت الفاعل بالمبتدأ، فحذفته من حيث اجتمعا في أنّ كل واحد منهما محدّث عنه، وإنْ كان الفاعل لا يشبه المبتدأ"(٩٤).

ولكنْ، على الرغم من كلّ هذه الاعتراضات والطعون، فإنّ رأي الفراء هذا يمثل من وُجهة نظرنا تسوية، أو حلاً وسطاً بين وجهتي نظر على طرفي نقيض، كما أنّ فيه إلى جانب ذلك تخلّصاً واضحاً من معياريّة البصريّين من جهة، ومن بُعد رأي الكسائيّ من الجهة الأخرى؛ ولهذا فإنّه لم يعدم أنْ يجد له من يستحسن رأيه، وينصره قديما وحديثاً؛ فقديماً، نوّه به ابن مالك، قائلاً: "والذي ذهب إليه غير مستبعد، فإنّ نظيره قولك: زيد وعمرو منطلقان، على مذهب سيبويه، فإنّ خبر المبتدأ عنده مرفوع بما هو له خبر. فيلزمه أنْ يكون: "منطلقان" مرفوعاً بالمعطوف والمعطوف عليه؛ لأنّهما يقتضيانه معاً"(٩٥).

وأمّا حديثاً، فقد أشاد برأي الفرّاء، ونوّه به، وتبنّاه عميد الأدب العربيّ؛ طه حسين (١٨٨٩ – ١٩٧٣)، وعدّه مظهراً من مظاهر التيسير الممكن، الذي لا يمسّ جوهر اللّغة في شيء، بل يجعلها ملائمة، وتستجيب للتطوّر في العصر الحاليّ(٩٦).

وقد أشاد برأيه هذا، وزكّاه أيضاً، مهدي المخزومي (١٩١٩–١٩٩٣م)، وذلك حين قال: "ويبدو للدارس أنّ رأي الفرّاء وجيه مقبول؛ لأنّه كما يتعدّد الفاعل في نحو: "يحسن زيد وعمرو"، يتعدّد الفعل في:" يحسن ويسيء ابناك". وليس في الاعتبارات اللغويّة ما يمنع من ذلك، ويكون: "ابناك، فاعلاً للفعلين جميعاً"(٩٧).

وأمّا إذا كان المتنازعان مختلفين في العمل، كما في نحو: "أكرمني وأكرمت محمّداً"، وأشباهها، فإنّه لا يجوز عنده –بحال من الأحوال– أنْ يكون الاسم الظاهر

معمولاً للفعلين كليهما؛ لاختلاف جهتي العمل. وقد وجد الفرّاء نفسه ههنا أمام معضلة لغوية؛ ذلك أنْ إعمال الثاني سيضطره إمّا إلى إعمال الأوّل في ضميره كما يرى سيبويه، فينشأ عنه الإضمار قبل الذكر، وهو مرفوض عنده البتة، وإمّا إلى حذف الفاعل من الأوّل وإهماله كما يرى الكسائيّ، وهو مرفوض عنده كذلك، فهو إذنْ أمام أمرين أحلاهما مرّ، كما يقال، أو أمام مشكلة مُذكّرة بقسمة الأعشى في قوله:

فقال ثكل وغدر أنت بينهما فاختر وما فيهما حظّ لمختار

فماذا يصنع؟

وهنا اختلف النقل عن الفرّاء في هذه المسألة، فابن الحاجب (٦٤٦هـ)، وأبو حيّان (٧٤٥هـ) نقلا عنه أنّه يوجب إعمال الأوّل فيهما[٩٨]، كراهة الإضمار قبل الذكر، أو كراهة حذف الفاعل. وهذا يعني أنّه يمتنع عنده أنْ نقول: "أكرمني وأكرمت محمداً"، وأنّه يتعيّن علينا أنْ تقول: "أكرمني وأكرمته محمدٌ"، قال ابن الحاجب: "لمّا رأى المسألة لا تخلو من أحد أمرين، كلّ واحد منهما على خلاف الأصول، حكم بمنعها؛ لأنّه إنْ أضمر، أضمر قبل الذكر، وإنْ حذف حذف الفاعل، فأوجب إعمال الأوّل فيهما"[٩٩]. وقال أبو حيّان: "والفرّاء في مثل هذه يوجب إعمال الأوّل"[١٠٠]، ثم أضاف قائلاً: "ولم يرو أحد من العلماء المتقدّمين – فيما علمت– في مثل هذه المسألة عن الفرّاء إلّا إيجاب إعمال الأوّل"[١٠١].

وفي مقابل نقل كلّ من ابن الحاجب وأبي حيّان، ذهب كلّ من ابن مالك والرضي الاستراباذي إلى أنّ النقل الصحيح عن الفرّاء في هذه المسألة هو وجوب الإتيان بالضمير منفصلاً بعد المتنازع فيه، هكذا: "أكرمني وأكرمت زيداً هو"، و"أكرمني وأكرمت الزيدين هما"[١٠٢]. وذلك تفادياً للممنوعين عنده؛ وهما: الإضمار قبل الذكر، وحذف الفاعل.

٣- مجيء الفاعل جملة

الفاعل عند البصريين لا يكون إلّا اسماً أو ما هو في حكم الاسم، ولا يجوز – بحال من الأحوال- أنْ يكون جملة. وقد دلّل أبو علي الفارسيّ على عدم جواز ذلك، بقوله: "الدلالة على أنّ الجمل لا تقوم مقام الفاعل، أنّ الفعل نكرة، كما أنّ الأحوال والتمييز نكرة، وأنّها لا تتعرّف أبداً، كما لا تتعرّف الحال والتمييز أبداً. فكما لا يُجعلان فاعِلَين؛ لأنّ الفاعل ممّا يلزم إضماره، وإذا لزم إضماره وجب تعريفه، كذلك الجمل لم تقم مقام الفاعل؛ لأنّها لو أقيمت مقامه لزم إضمارها، والكناية عنها. وإضمارها والكناية عنها لا يصحّ؛ لأنّها لا تكون معارف، ألا ترى أنّها أبداً مستفادة ؟"(١٠٣).

وفي المقابل، ذهب الكوفيّون إلى جواز مجيء الفاعل جملة؛ مطلقاً على رأي هشام بن معاوية الضرير (٢٠٩هـ)، وثعلب، وجماعة من الكوفيّين، فقد أجازوا أنْ يُسند الفعل إلى الفعل، وأنْ تكون جملة: "يقوم زيد" في: "يعجبني يقوم زيد " فاعلاً للفعل "يعجبني"(١٠٤).

وبين مطلق المنع عند البصريّين، ومطلق الجواز عند قطاع كبير من الكوفيّين، اتّخذ الفرّاء له موقفاً وسطاً، فأجاز مجيء الفاعل جملة على نحو مقيّد لا مطلق، وذلك بتوافر شرطين هما:

١- أنْ تكون الجملة المسند إليها قلبيّة.

٢- أنْ تكون الجملة مقترنة بأداة معلّقة، نحو: "ظهر لي أقام زيد، وعُلم هل قعد عمروٌ"، قال الفرّاء بهذا الخصوص: "وتقول: قد تبيّن لي أقام زيد أم عمروٌ، فتكون الجملة مرفوعة في المعنى، كأنّك قلت: تبيّن لي ذلك"(١٠٤). وحُمل على ذلك قوله تعالى: "وتبيّن لكم كيف فعلنا بهم" [إبراهيم/٤٥]، وقوله تعالى: "أوَ لم يهد لهم كم

أهلكنا" [السجدة/٢٦]، وقوله تعالى : "ثمّ بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننّه" [يوسف/٣٥][١٠٦].

فبتوافر هذين الشرطين يجوز عند الفرّاء مجيء الفاعل جملة، وفاقاً لأبناء مدرسته من الكوفيّين، وخلافاً للبصريّين، ودون هذين الشرطين، يمتنع مجيء الفاعل جملة، وفاقاً للبصريّين هذه المرّة، وخلافاً لمن أجاز ذلك من الكوفيّين.

وقد طعن ابن هشام (٧٦١هـ) على الشرط الثاني؛ لأنّ أداة التعليق أنْ تكون مانعة من مجيء الفاعل جملة، أجدر بها من أنْ تكون مجوّزة لذلك. هذا علاوة على أنّه لا وجه لأنْ يُعلّق الفعل عما هو كالجزء منه[١٠٧]، ونصّ على أنّ الصواب خلاف ذلك[١٠٨]، ولكنّه استدرك، قائلاً: "وبعد، فعندي أنّ المسألة صحيحة، ولكنْ مع الاستفهام خاصّة، دون سائر المعلّقات، وعلى أنّ الإسناد إلى مضاف محذوف إلى الجملة الأخرى، ألا ترى أنّ المعنى: ظهر لي جواب أقام زيد، أي: جواب قول القائل ذلك"[١٠٩].

٤- ناصب الفضلات:

اختُلف في ناصب الفضلات على ثلاثة أوجه:

الأوّل: هو رأي البصريّين الذين يرون أنّ العامل فيها هو الفعل؛ لأن العمل للأفعال، قال ابن عصفور (٦٦٩هـ): "العمل أصل في الأفعال، فرع في الأسماء والحروف، بدليل أنّ الأفعال كلّها عاملة، وأمّا الأسماء والحروف فلا يعمل منها إلاّ ما أشبه الأفعال، فدلّ ذلك على أنّ العمل كحقّ للأصالة إنّما هو للفعل، فما وُجد من الأسماء والحروف عاملاً فينبغي أنْ يُسأل عن الموجب لعملها"[١١٠]. "وعليه، فالفعل هو المقتضي للفضلات"[١١١].

والثاني: هو رأي هشام بن معاوية الضرير من الكوفيّين، الذي ذهب إلى أنّ العامل فيها هو الفاعل وحده(١١٢)؛ نظراً إلى أنّ نصبها يدور مع الفاعل وجوداً وعدماً، والدوران يفيد العلّيّة(١١٣). وقد وصف الرضي رأيه هذا بأنّه ليس ببعيد؛ لأنّه جعل الفعل الذي هو الجزء الأوّل -بانضمامه إليه- كلاماً، فصار غيره من الأسماء فضلة(١١٤).

والثالث: هو رأي الفرّاء، الذي اتّخذ موقفاً وسطاً بين الرأيين السابقين، فالعامل في الفضلات عنده ليس الفعل وحده، ولا هو الفاعل وحده، وإنّما هو الفعل والفاعل معاً(١١٥). وحجّته في ذلك أنّ الفعل والفاعل كالشيء الواحد. ولا يعمل بعض الكلمة دون بعضها الآخر(١١٦). وقد وصف الرضي رأيه هذا بأنّه قريب؛ لأنّه بإسناد أحدهما إلى الآخر صار فضلة، فهما معاً سبب كونها فضلة، فيكونان أيضاً سبب علامة الفضلة(١١٧).

٥- العامل في المجرور بعد "حتّى":

اختُلف في عامل الجرّ في الاسم المجرور بعد "حتّى"، على ثلاثة أوجه، هي(١١٨):

أ- وجهة نظر البصريّين الذين يرون أنّ عامل الجرّ هو "حتّى" نفسها، فهي عندهم حرف جرّ بالأصالة.

ب- وجهة نظر الكسائيّ الذي يرى أنّ "حتّى" لا تخفض، وإنّما الخفض بِـ: "إلى" مضمرة بعدها أو مظهرة؛ فيقال: "أكلت السمكة حتّى إلى رأسها".

وقد أنكر السيرافي على الكسائي رأيه هذا، قائلاً: "والذي ذكره الكسائيّ من إضمار "إلى" بعد "حتّى" شيء منكر، لا يُعرف... ويدلّ على أنّها هي الخافضة قولهم:

حتّامٌ وحتّامهْ، وإلامَ وإلامَهْ، وأصلها: حتى ما، و"ما" للاستفهام. ولا تسقط عنها الألف إلاّ أنْ يدخل عليها خافض، فعُلم بذلك أنّ "حتّى" خافضة"[١١٩].

جـ- وجهة نظر الفرّاء. التي تمثّل في الحقيقة تسوية، أو حلاً وسطاً بين الرأيين السابقين؛ فَـ: "حتّى" عنده هي الجارّة لِما بعدها وفاقاً للبصريّين وخلافاً للكسائي، ولكنّها ليست جارة بالأصالة كما يرى البصريّون، وإنّما هي جارّة بالنيابة عن حرف الجرّ: "إلى"[١٢٠]. قال السيرافي: "قال الفرّاء وأصحابه: "حتّى" من عوامل الأفعال، مجراها مجرى "كي" و"أنْ"، وليس عملها لازماً في الأفعال، إذْ كان يبطل في: "سرت حتّى صبّحت القادسية، ودُفعت حتّى وصلت إلى الأمير". ثم لمّا صحبت "إلى" خفضت الأسماء لنيابتها عن "إلى"، وأنّها إذا عملت في الاسم لم يكن لها معناها حين تعمل في الفعل"[١٢١].

وقد ردّ ابن يعيش (٦٤٣هـ) رأي الفرّاء هذا، قائلاً: "وهو قول واهٍ، فيه بُعد؛ لأنّه يؤدّي إلى إبطال معنى "حتّى"؛ وذلك أنّ باب: "حتّى" في الأسماء أنْ يكون الاسم الذي بعدها من جملة ما قبلها، وداخلاً في حكمه ممّا يستبعد وجوده في العادة، كقولنا: قاتلت السباع حتى الأسود. فقتاله الأسود أبعد من قتاله لغيره... ولو جعلنا مكان "حتّى" "إلى" لما أدّى هذا المعنى"[١٢٢].

٦- حقيقة "حاشا":

اختُلف في "حاشا" على ثلاثة أوجه[١٢٣]:

أ- مذهب سيبويه وأكثر البصريّين أنّها حرف جرّ دالّ على الاستثناء، قال سيبويه: "وأمّا "حاشا" فليس باسم، ولكنّه حرف يجرّ ما بعده، كما تجرّ "حتّى" ما بعدها، وفيه معنى الاستثناء"[١٢٤]. وقد استُدل على حرفيّتها بقولهم: حاشاي، ولو كانت فعلاً، لقالوا: حاشاني، بنون الوقاية[١٢٥].

ب- مذهب بعض الكوفّيين والمبرّد بأنّها فعل ناصـب للاسـم بعدها بمنزلة: عدا زيداً، وخلا زيداً.

جـ- مذهب الفرّاء الذي يرى أنّها فعل استعمل استعمال الحروف فحذف فاعلها، والجر بعدها بتقدير لام متعلقة به محذوفة لكثرة الاستعمال. فالأصل في "حاشا زيدٍ" عنده هو: "حاشا لزيدٍ"، ثم أسقطت اللام لكثرة الاستعمال، وخفضوا بها[١٢٦]. ورأيه هذا يجمع -كما هو ظاهر- الرأيين السابقين في رأي واحد.

وقد أنكر النحاة على الفرّاء هذا الذي ذهب إليه، وعدّوه فاسـداً، أو كالمحال؛ لأنّ الفعل لا يكون دون فاعل. هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى فإنّه قد أثبت الجرّ بحرف مقدّر، وهو نادر[١٢٧].

٧- تقديم معمول الجزاء المنصوب عليه:

ذكر الصفّار (بعد ٦٣٠هـ) أنّ في هذه المسألة ثلاثة أقوال، هي[١٢٨]:

الأوّل: هو المنع مطلقاً.

الثاني: هو الجواز مطلقاً، كائناً ما كان. وهو ما ذهب إليه الكسائيّ، واستشهد على ذلك بقول طُفيل الغنويّ:

وللخير أيّام فمن يصطبر لهـا ويعرفْ لها أيّامّها الخيرَ تُعقبِ

فقد قدّم معمول الجواب المنصوب: "الخيرَ" على الجواب: "تُعقب". ولكنّ تلميذه الفرّاء خرّج المنصوب "الخيرَ" على أنّه نعت لِـ: "أيّامّها"، أي: أيّامها الطيّبة وليس معمولاً لِ: تُعقب[١٢٩].

وقد أُنكر على الفرّاء تخريجه هذا، ورُدّ من ناحيتين[١٣٠]:

الأولى: أنّ المقصود بالأيّام في هذا البيت هو الشدائد المتعلّقة برياضة الخيل، ومقاساة أهوالها، فلا طيب بالشدائد على النفس، والقرينة هي: استعمال الصبر.

والأخرى: أنّ الفعل: "تُعقب" فعل متعدّ، فلا بدّ له من مفعول، والفعل ههنا ليس منزّلاً منزلة اللازم، فإذا كان "الخير" صفة لِـ: "أيّامها"، لا يُعلم ما الذي تُعقبه الخيل.

الثالث: التوسط بين مطلق المنع، ومطلق الجواز، وهو ما ذهب إليه الفرّاء، فيجوز عنده تقديم معمول الجواب عليه وفاقاً للكسائيّ، ولكنْ مقيّداً لا مطلقاً، وذلك بشرط أنْ يكون المعمول جارّاً ومجروراً فقط، كما في نحو: "إنْ تنطلقْ بزيدٍ تمرّ". وأمّا إذا كان المعمول مفعولاً صريحاً، نحو: إنْ تنطلق خيراً تصبْ، فيمتنع تقديمه(١٣١)، خلافاً للكسائي، ووفاقاً لجمهور النحاة. وهو في رأيه هذا يجمع كما هو واضح بين الرأيين السابقين.

٨- حكم "هو" في نحو: "ظننت زيداً هو القائم أبوه":

إذا كان "هو" مطابقاً للاسم قبله، وجاء بعده مشتقٌ رافع للسببي، كما في المثال السابق، فقد اختُلف فيه؛ أهو ضمير منفصل يُعرب مبتدأً، أم هو ضمير فصل لا محلّ له من الإعراب؟ فكانت هناك ثلاثة آراء:

أمّا البصريّون، فذهبوا إلى أنّه تتعيّن فيه الابتدائيّة؛ أي هو ضمير منفصل، وما بعده خبر عنه، ولا يجوز أنْ يكون ضمير فصل، لا محلّ له من الإعراب.

وأمّا الكسائي، فذهب إلى جواز كونه ضمير فصل.

وأمّا الفراء فقد فصّل؛ أي ذهب مذهباً وسطاً، جمع فيه بين الرأيين السابقين؛ فإذا كان المشتق خلفاً من موصوف فهو عنده ضمير فصل وفاقاً للكسائي، وإذا لم

يكن المشتق خلفاً من موصوف فهو ضمير منفصل يعرب مبتدأً، خلافاً للكسائي، ووفاقاً للبصريّين(١٢٣).

٩- حكم المرفوع في: "كان قائماً زيدٌ"

اختُلف في رافع "زيد" في الجملة السابقة، على ثلاثة أقوال، هي(١٣٣):

أ- قول البصريّين، الذين يعدّونه مرفوعاً بـِ: "كان" على أنّه اسمها.

ب- قول الكسائي، ومن ذهب مذهبه، أنّ " زيدٌ " يجب أنْ يكون مرفوعاً بـ: "قائماً" أي: بخبر "كان". وأمّا "كان" ففيها ضمير مجهول، هو اسمها. ويرجع ذلك إلى أنّ الكوفيّين يمنعون تقدّم خبر"كان" على اسمها إذا كان مشتقّاً، لأنّ المشتقّ فيه ضمير الاسم، وتقدّمه على الاسم، يؤدّي إلى الإضمار قبل الذكر، وهو مرفوض عندهم(١٣٤).

جـ- قول الفرّاء، الذي هو في حقيقته جمع بين الرأيين السابقين؛ فالمرفوع "زيدٌ" مرفوع عنده ليس بـِ: "كان" وحدها، كما يرى البصريّون، ولا بالمشتقّ: "قائماً" وحده، كما يرى الكسائيّ وجمهور الكوفيّين، وإنّما هو مرفوع عنده بـِ: "كان" و"قائماً" معاً.

١٠- علّة انتصاب خبر "كان"

اتفق النحاة على أنّ خبر كان في نحو: "كان الجوّ معتدلاً"، منصوب بـِ: "كان"، واختلفوا في علّة نصبه على ثلاثة أوجه، هي(١٣٥):

أ- مذهب البصريّين الذين يرون أنّه نُصب على التشبيه بالمفعول به.

ب- مذهب الكوفيّين -ما عدا الفرّاء- الذين ذهبوا إلى أنّه قد انتصب نصب الحال، واحتجّوا لذلك بأنّ الفعل: "كان" غير متعدّ، ولذلك يجب أنْ يكون

خبرها منصوباً نصب الحال لا نصب المفعول به؛ لأنّه ليس في كلامهم فعلٌ ينصب مفعولاً هو الفاعل في المعنى إلاّ الحال، فكان حمله عليه أولى(١٣٦).

ت- مذهب الفرّاء، الذي يرى أنّه نصب على التشبيه بالحال.

وممّا تجدر الإشارة إليه، أنّ الأنباري قد حصر الخلاف في هذه المسألة في وجهتي نظر ثنتين، هما: وجهة نظر البصريّين، ووجهة نظر الكوفيّين، ولم يفصّل(١٣٧). والصحيح هو ما أثبتناه.

١١- رافع اسم "كان"

أُختُلف في رافع اسم "كان" على ثلاثة أوجه، هي(١٣٨):

أ-مذهب البصريّين أنّه مرفوع بها؛ لأنّها أشبهت عندهم الفعل الصحيح، نحو: "كَتَبَ"، فعملت عمله.

ب-مذهب الكوفيّين -ما عدا الفرّاء- أنّه باقٍ على رفعه الذي كان عليه في الابتداء.

ت-مذهب الفرّاء الذي يرى أنّه إنّما ارتفع لشبهه بالفاعل.

١٢ - حكم المستثنى من حيث الخروج وعدمه:

اختُلف في حكم المستثنى في نحو: "نجح الطلاب إلّا زيداً" ، أهو خارج من المستثنى منه، ومن حكمه أم لا؟

هناك ثلاثة أقوال(١٣٩) هي:

الأوّل: يمثّل وجهة نظر سيبويه والبصريّين، الذين يرون أنّ المستثنى لا يندرج في المستثنى منه ولا في حكمه.

والثاني: يمثل وجهة نظر الكسائيّ، الذي يرى أنّ المستثنى لا يندرج في المستثنى منه، ولكنّه ليس خارجاً من حكمه، وإنّما هو مسكوت عنه، فإذا قلنا: قام القوم إلّا زيداً، كان ذلك إخباراً عن القوم الذين ليس فيهم زيد، وزيد نفسه يحتمل أنّه

قام، وأنّه لم يقم.

وما ذهب إليه الكسـائيّ، هو الذي عليه المذهب الحنفيّ، الذي لا يرى في الاستثناء من الموجب نفياً، ولا من المنفي إثباتاً. وقد استدلّ أصحاب هذا المذهب على ذلك بقوله تعالى: (فسجد الملائكة كلّهم أجمعون إلّا إبليس، أبى أنْ يكون مع الساجدين) [الحجر/٣٠ – ٣١]، قالوا: "فلولا أنّه يمكن أنْ يكون قد سجد، وألاّ يكون سجد، لم يكن لقوله تعالى: (أبى أنْ يكون مع الساجدين) فائدة"[١٤٠].

والثالث: هو رأي الفرّاء الذي يرى أنّ المستثنى غير خارج من المستثنى منه، وإنّما المُخرَج هو وصف زيدٍ فقط؛ فـ: "إلاّ" أخرجت وصف زيد من وصف القوم؛ لأنّ القوم موجب لهم القيام، وزيد منفيّ عنه القيام.

ثانياً– المسائل الصرفيّة:

١– حذف إحدى التاءين في بداية: "تتفعّل وتتفاعل".

نظراً إلى ثقل تتابع الأمثال في بنائي: "تتفعّل" و"تتفاعل". تعمد العربيّة إلى التخفّف من ذلك بحذف إحدى التاءين، فيتحوّلان بذلك إلى "تَفَعَّلَ" و"تفاعل"؛ وذلك لأنّ الطبع ينفر من توالي المتماثلات المكروهة، أكثر من نفوره من توالي المختلفات، وإنْ كانت كلّها مكروهة؛ إذْ مجرّد التوالي مكروه حتّى في غير المكروهات، فكلّ كثير مستثقل وإنْ خفّ، وكلّ كثير عدوّ للطبيعة[١٤١]، ومن هنا قال بروكلمان (١٨٦٨–١٩٥٦م): "إذا توالى مقطعان أصواتهما الصامتة متماثلة أو متشابهة جدّاً، الواحد بعد الآخر في أوّل الكلمة، فإنّه يُكتفى بواحد منها بسبب الارتباط الذهني بينهما"[١٤٢]، وقال في موضع آخر: "وفي العربيّة، يُحذف أحد المقطعين في الأصوات الأسنانيّة، عند التقاء حرف المضارعة: "التاء" مع تاء الوزنين: تفَعَّل وتفاعل، مثل: تتقاتلون ← تقاتلون..."[١٤٣].

وقد أُختُلف في أيّ التاءين هي المحذوفة. وقد حصـــر الأنباريّ الخلاف في وجهتي نظر ثنتين؛ هما وجهة نظر الكوفيّين، ووجهة نظر البصـــريّين[١٤٤]. والصحيح أنّ هناك ثلاث وجهات نظر، لا ثنتين، وهي:

أ- وجهة نظر جمهور الكوفيّين الذين يرون أنّ المحذوفة هي التاء الأولى[١٤٥]، أي الزائدة للدلالة على المضارعة، معوّلين في ذلك على حجج منطقيّة لا لغويّة، قِوامها قوّة الحرف الأصليّ، وضعف الزائد، فكان أنّ أفتوا بحذف التاء الأولى الزائدة؛ لأنّ حذف الزائد أولى من حذف الأصـليّ، فلما كان لابدّ من حذف إحدى التاءين، كان حذف الأضعف أولى من حذف الأقوى[١٤٦].

ب- وجهة نظر البصـــريّين الذين ذهبوا إلى أنّ التاء المحذوفة هي الثانية، لا الأولى، معوّلين في ذلك على أســس وظيفيّة، قوامها أنّ الزائدة دخلت لمعنى، هو الدلالة على المضـــارعة، والأصـــلية لم تدخل لإفادة معنى، وحذف ما لم يدخل لمعنى، أولى من حذف ما دخل لمعنى"[١٤٧].

كما أنّهم عوّلوا في حجاجهم هذا على أسس منطقيّة أيضاً، قوامها هو ضعف التاء الثانية. وعلامة ضعفها أنّها "هي التي تسكّن وتدغم في قوله تعالى: (فادّارأتم) و(ازّيّنت). وهي التي يُفعل بها ذلك في (يذّكرون). فكما اعتلت هنا، كذلك تحذف هناك"[١٤٨]. وواضح أنّ تعليل البصريين لحذف التاء يبدأ وظيفيّاً، وينتهي منطقيّاً.

جـــ- رأي الفرّاء، الذي ذهب إلى أنّ التاء المحذوفة، هي إحداهما دون تحديد، فقد تكون هي الأولى، وقد تكون الثانية، قال بهذا الخصوص: " وكلّ موضع اجتمع فيه تاءان، جاز فيه إضمار إحداهما"[١٤٩].

ولا شكّ في أنّ رأي الفراء هذا هو أصحّ الآراء، وأقربها إلى الصواب، نظراً إلى أنّه لا يتأتّي لنا البتة القطع بأنّ التاء المحذوفة، هي الأولى أو الثانية إلّا بوحي من

الســـماء، ذلك أنّ حركة التاءين واحدة. والعلل التي اعتمدوا عليها علل منطقيّة لا لغويّة.

٢- مدّ المقصور للضرورة:

اختُلف في جواز مدّ المقصور عند الضرورةِ على ثلاثة أوجه، هي(١٥٠):

أ- المنع مطلقاً، وعليه جمهور البصريّين؛ لأنّ مدّ المقصور فيه ثقل بزيادة حرف، وليس فيه ردّ إلى أصل(١٥١) فيغتفر فيه ذلك.

ب- الجواز مطلقاً، وعليه جمهور الكوفيّين. وقد احتجّوا لجوازه بالســماع والقياس؛ فأمّا السماع فاحتجّوا له بقوله(١٥٢):

قـــد علمـــــت أخـــــت بني السِّـــعلاء

وعلمـــــــت ذاك مــــع الجـــــــراء

أنْ نـــعـــم مـــأكـــولاً عـلى الخَـــــواء

يـــا لـــك من تمـــــر ومـــن شـــيشاء

ينشـــــــــب في المســــعل واللهـــــاء

فقد مدّ كلاًّ من: الســعلى، والخوى، واللها، وهي ثلاثتها مقصـــورة. وقد احتجّوا بشواهد أخرى، منها قول طرفة(١٥٣):

يـــــا حسـنها في الرضـــــاءِ والغضــــــب

فمدّ الرضا، وهو مقصور.

وأكثر من ذلك، فقد احتجّوا أيضـــاً بما ورد عنهم من مدّ المقصـــور في حال السعة، لا الضرورة، أيْ في النثر، وذلك في قراءة طلحة بن مصرّف (١١٢هــــ)

:(يكاد سناء برقه يذهب بالأبصار) [النور/ ٤٣][١٥٤]. فمدّ: السنا، وهو مقصور.

وأمّا القياس، فاحتجّوا قائلين: إنّه لا فرق بين زيادة الألف قبل الآخر في: الخوى والسعلى واللها، وبين زيادتها قبل الآخر في: منتزح ← منتزاح، وكلكل ← كلكال، وعقرب ← عقراب... فكما زيدت الألف قبل الآخر في هذه الأسماء وأشباهها، فكذلك لا تُستنكر زيادتها قبل آخر المقصور[١٥٥].

جـ- التوسط بين الرأيين السابقين، فلا المنع مطلقاً، ولا الجواز مطلقاً، بل الجواز مقيّداً، أو مشروطاً.

وهذا هو الذي عليه الفرّاء؛ فقد أجاز مدّ كلّ مقصور لا يخرجه المدّ إلى ما ليس في أبنية العرب[١٥٦]، فلا يجوز عنده مدّ نحو: سَكْرى وغَضبى؛ لأنّ مذكرهما هو: سكران وغضبان، وهما يوجبان قصر مؤنّثهما[١٥٧]، كما لا يُجيز مدّ نحو: مَوْلى ومَرْمى؛ لعدم وجود بناء "مَفْعال" بفتح الميم، ولكنّه يُجيز -في المقابل- مدّ نحو: الرّحا والعصا؛ لأنّ مثلهما في الأسماء موجود، وهو: العطاء والسماء، وكذلك يجوز عنده مدّ نحو: مِقْلى، ولِحى، بكسر الميم واللام، فيقال: مِقْلاء، ولِحاء، لوجود: مِفتاح، وجبال...[١٥٨].

٣- حقيقة المفردة "كِلا"

المعروف من أمر هذه الكلمة بين الناس، أنّها اسم، قال صاحب الكليّات: "وكِلا" اسم مفرد معرفة، يؤكّد به مذكران معرفتان. و"كلتا" اسم مفرد معرفة، يؤكّد به مؤنّثان معرفتان[١٥٩]. هذا هو المعروف فيهما، والمشهور من أمرهما. ولكنْ جاء في بعض المراجع أنّ للفرّاء رأياً آخر فيهما؛ قال الزبيدي (٣٧٩هـ): "وقال الفرّاء: هي بين الأسماء والأفعال، فلا أحكم عليها بالاسم ولا بالفعل؛ فلا أقول إنّها اسم؛ لأنّها حشو في الكلام، ولا تنفرد كما ينفرد الاسم، وأشبهت الفعل لتغيّرها في المكنيّ

والظاهر؛ لأنّي أقول في الظاهر: رأيت كلا الزيدين، ومررت بكلا الزيدين، وكلّمني كلا الزيدين، فلا تتغيّر. وأقول في المكنيّ: رأيت كليهما، ومررت بهما كليهما، وقام إليّ كلاهما، فأشـبهت الفعل؛ لأنّي أقول: قضـى زيد ما عليه، فتظهر الألف مع الظاهر، ثم أقول: قضيت الحقّ، فتصير الألف ياءً مع المكنيّ"(١٦٠).

وبالرجوع إلى كتاب "معاني القرآن" للفرّاء، لم نجد شـيئاً من هذا الكلام، وإنّما وجدناه يقول: " كلتا " ثنتان لا يفرد واحدتهما، وأصله "كلّ"(١٦١).

وقال في لسـان العرب: "وقال الفرّاء: هو مثنى مأخوذ من " كلّ " فخفّفت اللام، وزيدت الألف للتثنية، وكذلك كلتا"(١٦٢).

وبعد، فهذه مجموعة المسـائل النحويّة والصـرفيّة التي قُدّر لنا الوقوف عليها، التي وجدنا الفرّاء يتّخذ فيها موقفاً وسطاً بين الآراء المتضـاربة، ولعلّ هناك مسـائل أخرى مماثلة تنتظر من يبرزها ويعالجها. ونعتقد أنّ النزعة الوسطيّة لدى الفرّاء في هذه المسائل، كانت النتيجة المباشرة لتحكيم النظرة الوصفيّة إلى حدّ ما في معالجته للقضايا اللغويّة، والتي خلّصته بدورها من آفة التقدير، وإشكالات التأويل.

والنتيجة التي نتوصّل إليها من هذا القدر من المسائل التي عرضناها في هذا البحث، هي الشكّ فيما إذا كان لدينا مدارس لغويّة حقّاً، ممّا يجعلنا نشاطر الدكتور كمال بشـر (٢٠١٥م) وجهة نظره التي مؤدّاها أنّه ليسـت هناك مدارس لغويّة؛ بصـريّة أو كوفيّة... بالمعنى العلميّ الدقيق لمصـطلح المدرسـة، "وإنّما هناك مجموعات من الدارسـين عاشـت كلّ مجموعة في مدينة مختلفة، فهي -إذن- مدارس جغرافيّة لا علميّة"(١٦٣).

الهوامش والتعليقات

[١] **معجم الأدباء** ١٣/٢٠

[٢] **طبقات النحويّين واللغويّين** ص١٣١

[٣] المرجع السابق، ص١٢٧

[٤] المرجع السابق، ص١٣١، وانظر: **وفيات الأعيان** ١٧٦/٦

[٥] **المدارس النحويّة** (ضيف)، ص١٩٦

[٦] **مدرسة الكوفة**، ص١٢٧.

[٧] **عناصر يونانيّة في الفكر اللغويّ العربيّ**، ص١٨٨.

[٨] **معجم الأدباء**، ١٣/٢٠

[٩] **طبقات النحويّين واللغويّين**، ص١٣٢.

[١٠] **معجم الأدباء** ١١/٢٠-١٢

[١١] **مراتب النحويّين**، ص١٣٩، وانظر: **إنباه الرواة** ١٤/٤.

[١٢] المرجع السابق، نفس المكان.

[١٣] **الإنصاف في مسائل الخلاف**، مسألة رقم ٢٣.

[١٤] **الأصول في النحو** ٦٤/٢، وانظر: **الكليّات** ص٦٠٩.

[١٥] المرجع السابق ٦٥/٢.

[١٦] **مختصر في شواذّ القرآن**، ص١٢٠، وانظر: **البحر المحيط** ٢٣٩/٧.

[١٧] **معاني القرآن** (الفرّاء) ٣١١/١، **وشرح السيرافي** ٤٨٢/٢، **والكشّاف** ٢٧٢/٣، **والإنصاف في مسائل الخلاف**، مسألة (٢٣)، **وشرح الكافية** ٣٥٥/٤، **والبحر المحيط** ٢٣٩/٧.

[١٨] **إعراب القرآن** (النحّاس) ٣٢٣/٣.

[١٩] **مجالس ثعلب**، ٢٦٢/١.

[٢٠] المرجع السابق، نفس المكان.

[٢١] **إنباه الرواه** ١٧٦/١.

[٢٢] المرجع السابق ١٧٩/١.

[٢٣] المرجع السابق ١٧٤/١، وانظر: **طبقات النحويّين واللغويّين**، ص١٤١، ١٤٣.

[٢٤] **شرح السيرافي** ٤٨٢/٢، وانظر: **الكشّاف** ٢٧٢/٣ **والإنصاف**، مسألة (٢٣)، **وشرح الكافية** ٣٥٤/٤.

[٢٥] **الكشّاف** ٢٧٢/٣، وانظر: **الإنصاف مسألة** (٢٣)، **وشرح الكافية** ٣٥٤/٤، **والبحر المحيط** ٢٣٩/٧، **والدرّ المصون** ٤٢٥/٥.

[٢٦] **شرح التسهيل** ٦١/١.

[٢٧] **البحر المحيط** ٣٥٤/٨.

[٢٨] **شرح قصيدة "بانت سعاد"**، ص٩٩.

[٢٩] **إعراب القرآن** (النحّاس) ٣٢٣/٣، وانظر: **الإنصاف**، مسألة (٢٣).

[٣٠] **الأصول في النحو** ٤٠/٢.

[٣١] **شرح الكافية** ٣٥٤/٤.

[٣٢] **إعراب القرآن** (النحّاس) ٣٢٣/٣.

[٣٣] **الجامع لأحكام القرآن** ٢٣٢/١٤.

[٣٤] **الإنصاف**، مسألة (٢٣)

[٣٥] **الكتاب** ١٥٥/٢، وانظر: **الإنصاف**، مسألة (٢٣).

[٣٦] **مجالس ثعلب** ٢٦٢/١.

[٣٧] **الإنصاف**، مسألة (٢٣)، وانظر: **شرح التسهيل** ٥١/٢.

[٣٨] **الإيضاح في شرح المفصّل** ١٦٨/١

[٣٩] **الإنصاف**، مسألة (٢٣).

[٤٠] **شرح السيرافي** ٤٨٢/٢، وانظر: المرجع السابق.

[٤١] **شرح الكافية** ٣٥٥/٤.

[٤٢] **معاني القرآن** (الفراء) ٣١٠/١-٣١١.

[٤٣] المرجع السابق ٣١١/١.

(٤٤) **شرح الكافية** ٣٥٥/٤.

(٤٥) **مجالس ثعلب** ٦٢/١، وانظر: **شرح السيرافي** ٤٨٢/٢، **وشرح الكافية** ٣٥٥/٤.

(٤٦) **الإنصاف**، مسألة (٢٣)، وانظر: **شرح المفصّل** ٧٧/١، **وشرح الكافية** ٢٠٤/١.

(٤٧) **الإنصاف**، مسألة رقم (١٣).

(٤٨) المرجع السابق، نفس المكان.

(٤٩) **تذكرة النحاة**، ص ٣٦١

(٥٠) **الإنصاف** مسألة رقم (١٣)، وانظر: **شرح المفصّل** ٧٧/١، **وشرح الكافية** ٢٠٤/١.

(٥١) **الكتاب** ٦٧/١، وانظر: **تذكرة النحاة**، ص٣٤٦.

(٥٢) **شرح الكافية** ٢٠٤/١-٢٠٥.

(٥٣) **الإنصاف**، مسألة رقم (١٣).

(٥٤) **شرح جمل الزجاجي**، ٦١٣/١

(٥٥) **الإنصاف**، مسألة رقم (١٢)، وانظر: **شرح المفصل** ٧٧/١، **وشرح الكافية** ٢٠٤/١-٢٠٥.

(٥٦) **قضايا نحويّة**، ص ١٧٢

(٥٧) **شرح التسهيل** ١٦٧/٢.

(٥٨) **شرح الكافية** ٢٠٥/١.

(٥٩) **شرح المفصّل** ٧٧/١.

(٦٠) **شرح جمل الزجاجي** ٦١٧/١

(٦١) **شرح السيرافي** ٣٦٢/١، وانظر: **شرح المفصّل** ٧٧/١، **وشرح الكافية** ٣٥٥/١.

(٦٢) **شرح جمل الزجاجي** ٦١٨/١

(٦٣) **شرح السيرافي** ٣٦٢/١، وانظر: **شرح المفصّل** ٧٧/١ ، **وشرح الكافية** ٣٥٥/١

(٦٤) **الردّ على النحاة**، ص٨٧.

(٦٥) **شرح جمل الزجاجي** ٦٢٠/١، وانظر: **شرح التسهيل** ١٢٧/١

(٦٦) **شرح جمل الزجاجي** ٦١٥/١، وانظر: **شرح التسهيل** ١٦٧/٢

(٦٧) **شرح التسهيل** ١٢٧/١

(٦٨) **شرح الأشموني** ٤١/٢.

(٦٩) **شرح جمل الزجاجي** ٦١٨/١

(٧٠) **شرح السيرافي** ٣٦٢/١.

(٧١) **البغداديّات**، ص ٢٩٧، وانظر: **المسائل الحلبيّات**، ص٢٣٩.

(٧٢) **شرح المفصّل** ٧٧/١.

(٧٣) **شرح الكافية** ٣٠٦/١.

(٧٤) **المقتصد في شرح الإيضاح** ٣٣٧/١.

(٧٥) **شرح قطر الندى**، ص١٨٣-١٨٤.

(٧٦) **شرح الكافية** ٦١/٢

(٧٧) **الأصول في النحو** ١٠٦/١، وانظر: **البغداديّات**، ص ١٦٧،١٦٩،٢٩٩

(٧٨) **الردّ على النحاة**، ص٨٧.

(٧٩) **إحياء النحو**، ص ٥٣،٥٤

(٨٠) المرجع السابق، ص ٥٥

(٨١) المرجع السابق، ص ٥٦

(٨٢) **شرح السيرافي** ٣٦٣/١، وانظر: **المسائل الحلبيّات**، ص٢٣٨، **وشرح المفصّل** ٧٧/١، **وشرح التسهيل** ١٦٦/٢، **وشرح الكافية** ٢٠٦/١، **وتذكرة النحاة**، ص٣٤٣.

(٨٣) **شرح السيرافي** ٣٦٢/١.

(٨٤) **الكتاب** ٧٧/١

(٨٥) **تذكرة النحاة**، ص ٣٤٥

(٨٦) **تذكرة النحاة**، ص٣٤٣.

(٨٧) هكذا وردت في النص، ولا معنى لها. ولعلّ الصواب هو: قول الناس فيه.

(٨٨) **المسائل الحلبيّات**، ص٢٣٨

(٨٩) هكذا ورد في الأصل، والصواب: أُستُقري

(٩٠) **تذكرة النحاة**، ص ٣٤٣

(٩١) **شرح السيرافي** ٣٦٣/١، وانظر: **شرح المفصّل** ٧٧/١.

(٩٢) **شرح الكافية** ٢٠٦/١

(٩٣) **التفسير الكبير** (مفاتيح الغيب) ٥٦/١

(٩٤) **المسائل الحلبيّات**، ص٢٣٩.

(٩٥) **شرح التسهيل** ١٦٦/٢.

(٩٦) **دراسات وتعليقات في اللّغة**، ص١٤٣.

(٩٧) **قضايا نحويّة**، ص١٧١.

(٩٨) **الإيضاح في شرح المفصّل** ١٦٣/١، وانظر: **تذكرة النحاة**، ص٣٤٤.

(٩٩) المرجع السابق، في نفس المكان.

(١٠٠) **تذكرة النحاة**، ص٣٤٤.

(١٠١) المرجع السابق، ص٣٤٥.

(١٠٢) **شرح التسهيل** ١٧٤/٢، وانظر: **شرح الكافية** ٢٠٦/١.

(١٠٣) **المسائل البصريّات** ٧٢٢/١.

(١٠٤) **مغني اللبيب**، ص٤٤٨-٤٤٩، وانظر: **البحر المحيط** ١٧٣/١، **وارتشاف الضرب** ١٣٢٠/٣.

(١٠٥) **معاني القرآن** (الفرّاء) ٣٣٣/٢.

(١٠٦) **مغني اللبيب**، ص ٤٦٠

(١٠٧) المرجع السابق، ص٤٤٩.

(١٠٨) **مغني اللبيب**، ص ٤٦٠

(١٠٩) المرجع السابق، ص ٤٤٩

(١١٠) **شرح جمل الزجّاجي** ٤٢٢/١

(١١١) **شرح الكافية** ٦٤/١، وانظر: **التصريح على التوضيح** ٣٠٩/١، **وهمع الهوامع** ٧/٣.

(١١٢) المرجع السابق ٦٣/١، وانظر: **التصريح على التوضيح** ٣٠٩/١، **وهمع الهوامع** ٧/٣.

(١١٣) **التصريح على التوضيح** ٣٠٩/١.

(١١٤) **شرح الكافية**، ٦٣/١.

(١١٥) المرجع السابق، نفس المكان، وانظر: **التصريح على التوضيح** ٣٠٩/١، **وهمع الهوامع** ٧/٣.

(١١٦) **التصريح على التوضيح** ٣٠٩/١.

(١١٧) **شرح الكافية** ٦٣/١.

(١١٨) **شرح السيرافي** ٢٠٩/٣، وانظر: **شرح المفصل** ١٧/٨، **وارتشاف الضرب** ١٧٥٢/٤، **والجنى الداني**، ص٤٩٨.

(١١٩) **شرح السيرافي** ٢١٠/٣.

(١٢٠) **معاني القرآن** (الفرّاء) ١٣٧/١.

(١٢١) **شرح السيرافي** ٢٠٨/٣.

(١٢٢) **شرح المفصّل** ١٧/٨.

(١٢٣) **شرح السيرافي** ٩٩/٣، وانظر: **شرح المفصّل** ٨٥/٢، **وشرح الكافية** ١٥٣/٢، **وارتشاف الضرب** ١٥٣٢/٣-١٥٣٣، **والجنى الداني**، ص٥١٣-٥١٤.

(١٢٤) **الكتاب** ٣٤٩/٢.

(١٢٥) **شرح الكافية** ١٢٤/٢.

(١٢٦) **شرح السيرافي** ٩٩/٣، وانظر: **شرح المفصّل** ٨٥/٢، **وشرح الكافية** ١٢٣/٢-١٢٤.

(١٢٧) الهامش السابق.

(١٢٨) **المساعد على تسهيل الفوائد** ١٥٩/٣.

(١٢٩) **شرح التسهيل** ٨٤/٤، وانظر: المرجع السابق.

(١٣٠) **خزانة الأدب** ٤٤/٩-٤٥

(١٣١) **المساعد** ١٥٩/٣، وانظر: **البحر المحيط** ١٨٧٨/٤.

(١٢٣) **ارتشاف الضرب** ٩٥٥/٢، وانظر: **همع الهوامع** ٢٤٢/١.

(١٣٣) **ارتشاف الضرب** ١١٦٨/٣، ٩٤٨/٢.

(١٣٤) **همع الهوامع** ٨٧/٢

(١٣٥) **ارتشاف الضرب** ١١٤٦/٣، وانظر: **همع الهوامع** ٦٤/٢

(١٣٦) **الإنصاف** مسألة رقم (١١٩)

(١٣٧) المرجع السابق، نفس المكان

(١٣٨) **ارتشاف الضرب** ١١٤٦/٣، وانظر: **همع الهوامع** ٦٤/٢

(١٣٩) **ارتشاف الضرب** ١٤٩٧/٣.

(١٤٠) **الاستغناء في أحكام الاستثناء**، ص٥٤٩.

(١٤١)- **شرح الشافية** ١٨/٢

(١٤٢) **فقه اللغات الساميّة**، ص٧٩.

(١٤٣) المرجع السابق، نفس المكان.

(١٤٤) **الإنصاف**، مسألة (٩٣).

(١٤٥) **شرح السيرافي** ٤٥٠/٥، وانظر: المرجع السابق.

(١٤٦) **الإنصاف**، مسألة رقم (٩٣).

(١٤٧) المرجع السابق، نفس المكان.

(١٤٨) **الكتاب** ٤٧٦/٤، وانظر: **شرح السيرافي** ٤٥٠/٥.

(١٤٩) **معاني القرآن** (الفرّاء) ٢٨٤/١.

(١٥٠) **شرح الأشموني** ٨٠/٤، وانظر: **ضرورة الشعر**، ص٩٤، **وضرائر الشعر**، ص٣٨-٤١، **وارتشاف الضرب** ٥١٧/٢.

(١٥١) **ضرورة الشعر**، ص٩٩.

(١٥٢) المرجع السابق، ص٩٨، وانظر: **ضرائر الشعر**، ص٣٩.

(١٥٣) **ضرائر الشعر**، ص٣٩.

(١٥٤) المرجع السابق، ص٤٠، وانظر: **البحر المحيط**، ٤٢٧/٦.

(١٥٥) المرجع السابق، ص٤١.

(١٥٦) **شرح الأشموني** ٨٠/٤.

(١٥٧) **ضرورة الشعر**، ص٩٤، وانظر: **شرح الأشموني**، ٨٠/٤.

(١٥٨) المرجع السابق، نفس المكان.

(١٥٩) **الكليّات**، ص٧٥٣.

(١٦٠) **طبقات النحويّين واللغويّين**، ص١٣٣.

(١٦١) **معاني القرآن** (الفرّاء) ١٤٢/٢.

(١٦٢) **لسان العرب** (كلا).

(١٦٣) **دراسات في علم اللغة**، القسم الثاني، ص ٦١

فهرس المراجع

١- الأزهريّ، خالد بن عبد الله، **التصريح على التوضيح**، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، القاهرة، د.ت.

٢- الأشمونيّ، علي بن محمّد، **شرح الأشموني على ألفيّة ابن مالك** (على هامش حاشية الصبّان). المكتبة التجارية الكبرى، ط١، القاهرة، ١٩٤٧م.

٣- الأنباريّ، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد، **الإنصاف في مسائل الخلاف**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، ط٣، القاهرة، ١٩٥٥م.

٤- بروكلمان، كارل، **فقه اللّغات الساميّة**، ترجمة: رمضان عبد التواب، مطبوعات جامعة الرياض، ط١، الرياض، ١٩٧٧م.

٥- بشر، كمال، **دراسات في علم اللغة** (القسم الثاني)، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١م

٦- البغداديّ، عبد القادر بن عمر، **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**، تحقيق: عبد السلام هارون، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط٢، القاهرة، ١٩٧٩م

٧- أبو البقاء الكفويّ، أيوب بن موسى الحسينيّ، **الكليّات**، تصحيح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٩٩٢م.

٨- ثعلب، أبو العبّاس، أحمد بن يحيى، **مجالس ثعلب**، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، ط٢، القاهرة، ١٩٦٠م.

٩- الجرجاني، عبد القاهر، **المقتصد في شرح الإيضاح**، تحقيق: كاظم بحر المرجان، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٢م.

١٠- ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان، **الإيضاح في شرح المفصّل**، تحقيق: موسى بناي العليلي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٨٢م.

١١- أبو حيّان، أثير الدين، محمد بن يوسف، **ارتشاف الضرب من لسان العرب**، تحقيق: رجب عثمان محمّد، ومراجعة: رمضان عبد التوّاب، مكتبة الخانجي، ط١، القاهرة، ١٩٩٨م.

١٢- **البحر المحيط**، تحقيق: عادل عبد الموجود وزملائه، دار الكتب العلميّة، ط١، بيروت، ٢٠٠١م.

١٣- **تذكرة النحاة**، تحقيق: عفيف عبد الرحمن، مؤسّسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٩٨٦م.

١٤- ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين، **مختصر في شواذّ القرآن**، تحقيق: برجشتراسر، دار الهجرة، القاهرة، د.ت.

١٥- ابن خلّكان، أبو العبّاس، شمس الدين أحمد بن محمّد، **وفيات الأعيان**، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣م.

١٦- الرازيّ، فخر الدين محمّد بن عمر، **التفسير الكبير** (أو **مفاتيح الغيب**) ن ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٠م

١٧- الرضي الإستراباذيّ، محمد بن الحسن، **شرح الكافية**، شرح وتصحيح: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس، ط١، بنغازي، ١٩٧٨م.

١٨- الزبيديّ، أبو بكر محمد بن الحسن، **طبقات النحويّين واللغويّين**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٣م.

١٩- الزمخشري، جار الله، محمود بن عمر، **الكشّاف عن حقائق التنزيل**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، بيروت، ١٩٧٧م.

٢٠- ابن السرّاج، أبو بكر محمد بن سهل، **الأصول في النحو**، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسّسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٩٨٥م.

٢١- السمين الحلبيّ، شهاب الدين يوسف بن محمد، **الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون**، تحقيق: علي محمد عوض وزملائه، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٤م.

٢٢- سيبويه، أبو بشر، عثمان بن قنبر، **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام هارون، دار القلم، والهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٦٦-١٩٧٥م.

٢٣- السيرافي، أبو سعيد، الحسن بن عبد الله، **شرح كتاب سيبويه**، تحقيق: أحمد حسن مهدلي، وعلي سيد علي، دار الكتب العلميّة، ط١، بيروت، ٢٠٠٨م.

٢٤- **ضرورة الشعر**، تحقيق: رمضان عبد التواب، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، ط١، القاهرة، ١٩٨٥م.

٢٥- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلميّة، ط١، الكويت، ١٩٧٥م.

٢٦- ضيف، شوقي، **المدارس النحويّة**، دار المعارف، ط٢، القاهرة، ١٩٧٢م.

٢٧- أبو الطيّب اللغويّ، **مراتب النحويّين**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت.

٢٨- عبد التواب، رمضان، **دراسات وتعليقات في اللّغة**، مكتبة الخانجي، ط١، القاهرة، ١٩٩٤م.

٢٩- ابن عصفور، أبو الحسن عليّ بن مؤمن، **شرح جمل الزجّاجي**، تحقيق: صاحب أبو جناح، وزارة الأوقاف والشئون الدينيّة، بغداد، ١٩٨٢م

٣٠- **ضرائر الشعر**، تحقيق: السيد إبراهيم محمد، ط١، بيروت، ١٩٨٠م.

٣١- ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله، **المساعد على تسهيل الفوائد**، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الفكر، ط١، دمشق، ١٩٨٢م.

٣٢- أبو عليّ الفارسيّ، الحسن بن أحمد، **المسائل البصريّات**، تحقيق: محمد الشاطر أحمد، مطبعة المدني، ط١، القاهرة، ١٩٨٥م.

٣٣- **المسائل الحلبيّات**، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم/ دمشق، ودار المنار/ بيروت، ١٩٨٧م.

٣٤- الفرّاء، أبو زكريّا يحيى بن زياد، **معاني القرآن**، تحقيق: محمد عليّ النجار، وأحمد يوسف نجاتي، عالم الكتب، ط١، بيروت، ١٩٨٠م.

٣٥- فيرستيغ، كيس، **عناصر يونانيّة في الفكر اللّغويّ العربيّ**، ترجمة: محمود كناكري، عالم الكتب الحديث، ط٢، اربد، ٢٠٠٣م.

٣٦- القرافيّ، شهاب الدين أحمد بن إدريس، **الاستغناء في أحكام الاستثناء**، تحقيق: طه محسن، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة، بغداد، ١٩٨٢.

٣٦- القفطيّ، أبو الحسن عليّ بن يوسف، **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربيّ، ط١/ القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافيّة/ بيروت، ١٩٨٦م.

٣٧- ابن مالك، محمد بن عبد الله، **شرح التسهيل**، تحقيق: عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر، ط١، القاهرة، ١٩٩٠م.

٣٨- المخزوميّ، مهدي، **قضايا نحويّة**، المجتمع الثقافيّ، أبو ظبي، ٢٠٠٣م.

٣٩- **مدرسة الكوفة**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبيّ وأولاده، ط٢، القاهرة، ١٩٥٨م.

٤٠- المراديّ، حسن بن قاسم، **الجنى الداني في حروف المعاني**، تحقيق: طه محسن، جامعة الموصل، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل، ١٩٧٦م.

٤١- مصطفى، إبراهيم، **إحياء النحو**، دار الكتاب الإسلامي، ط٢، القاهرة، ١٩٩٢م

٤٢- ابن مضاء القرطبيّ، أبو العبّاس، أحمد بن عبد الرحمن، **الردّ على النحاة**، تحقيق: محمد إبراهيم البنّا، دار الاعتصام، ط١، القاهرة، ١٩٧٩م.

٤٣- ابن منظور، محمد بن مكرّم، **لسان العرب**، تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيديّ، دار إحياء التراث العربيّ، ومؤسّسة التاريخ العربيّ، ط٢، بيروت، ١٩٩٧م.

٤٤- النحّاس، أبو جعفر، أحمد بن محمد، **إعراب القرآن**، تحقيق: زهير غازي زاهد، عالم الكتب، ومكتبة النهضة العربيّة، ط٢، بيروت، ١٩٨٥م.

٤٥- ابن هشام، أبو محمد، عبد الله بن يوسف، **شرح قصيدة " بانت سعاد"**، ضبط وفهرسة: محمّد الصبّاح، المكتب العالميّ للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٦م

٤٦- **شرح قطر الندى وبلّ الصدى**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجاريّة الكبرى، ط١١، القاهرة، ١٩٦٣م.

٤٧- **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق: مازن المبارك، وعلي حمد الله، ومراجعة: سعيد الأفغاني، دار الفكر، ط٢، بيروت، ١٩٦٩م.

٤٨- ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، بيروت، ١٩٨٠م.

٤٩- ابن يعيش، موفّق الدين، يعيش بن علي، **شرح المفصّل**، مكتبة المتنبي/ القاهرة، وعالم الكتب/ بيروت، د.ت.

al-Marāji‘

1- al-Azhary, Khalid bn. ‘bd Allah. "Attaṣrēḥ ‘alā al-tawḍēḥ".
(al-Qāhira: Dār ʾiḥyāʾ al-Kutub al-‘arabiyya,‘īsā al-Babī al-Ḥalabī & Shurakah. 1.ed)

2- al- Ashmūnī, ‘aliyy bn. Muḥammad,"Sharḥ al- ʾashmūnī" .(‘alā Hāmish Ḥāshiyat al-Ṣabbān).(al-Qāhira: al-Maktaba al-Tijāriyya al-Kubrā. 1947) 1.ed

3- al-ʾanbārī, Abū al-Barakāt, ‘abd al-Raḥmān bn. Muḥammad." al-Inṣāf fī Masāʾil al-Khilāf". ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘abd al-Hamīd.(al-Qāhira;al-Maktaba al-Tijāriyya al-Kubrā.1955) 3.ed .

4- Brockelmann.C, "Fiqh al- Lughāt al- Sāmiyyah",tr. Ramaḍān ‘abd al-Tawwāb,(al-Riyāḍ: King Saud University, 1977) 1.ed)

5- Bishr, Kamāl,"Dirasāt fī ‘ilm al-Lugha")(2nd part),(al-Qāhira:Dār al-ma‘ārif, 1971) 2. ed

6-al-Baghdādī, ‘abd al-Qādir bn. ‘omar "Khizānat al- ʾadab & Lubbu Lubāb
Lisān al-‘arab". ed. ‘abd al-Salām Hārūn. (al-Qāhira; al-Hayʾa al-Miṣriyya
al- ‘āmmah li al-Kitāb. 1979) 2.ed

7-Abū al-Baqāʾ al-Kafawī, ʾayyūb bn. Mūsā al-Ḥusainī," al-Kulliyyāt". ed. ‘adnān Darwīsh & Muḥammad al-maṣrī, (Beirūt: muʾassasat al-risāla) 2.ed

8-Tha‘lab,Abū al-‘abbās, ʾaḥmad bn. Yaḥyā, "Majālis Tha‘lab". ed. ‘abd al-Salām Hārūn.(al-Qāhira:Dār al-Ma‘ārif, 1960) 2.ed

9- al-Jurjānī, ‘abd al-Qāhir, "al-muqtaṣid fī Sharḥ al-ʾīḍāḥ". ed. Kaẓim Baḥr al-Murjān.(Baghdād:Wzārat al-ʾathaqāfa & al-ʾi‘lām.1982)

10-Ibn al-Ḥājib, Abū Omar, ‘othmān. "Al-ʾīḍāḥ fī Sharḥ al-mufaṣṣal", ed, Mūsā Bannāy al-‘alīlī, (Baghdād: Maṭba‘at al-ʾirshād. 1982)

11-Abū Ḥayyān,Athēr al-Dēn, muḥammad bn. Yūsuf, "ʾirtishāf al-Ḍarab Min Lisān al-‘arab", ed. Rajab ‘uthmān Muḥammad.rev. Ramaḍān ‘abd al-Tawwāb.(al-Qāhira: Maktabat al-Khānjī,1998) 1. ed

="al-Baḥr al-Muḥīṭ", ed. ‘ādil ‘abd al-Mawjūd & ʾākharīn, (Beirūt:Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 2001)1.ed

= Tadhkirat al-Nuḥāh, ed. ʻafīf ʻabd al-Raḥmān, (Beirūt:Muˀassasat al-Risāla,1986) 1.ed

12- Ibn Khālawyh, Abū ʻabd Allāh al-Ḥusayn, "Mukhtaṣar fī Shawādh al-Qurˀān". ed. Bergstrasser, G.(al-Qāhira:Dār al-Hijra)

13-Ibn Khallikān,Aḥmad bn. Muḥammad, " Wafayāt al-ˀaʻyān".ed.Iḥsān ʻabbās. (Beirūt:Dār al-thaqāfa,1973)

14-al-Rāzī, Muḥammad bn. ʻomar. " al-Tafsīr al-Kabīr".(Beirūt: Dār al-Kutub al-ʻilmiyya. 2000)

15- al-Raḍī al-ˀistrābādhī, Muḥammad bn. Al-Ḥasan, "Sharḥ al-Kāfiya". ed. Yūsuf Ḥasan ʻomar. (Banghāzī: Qār Yūnus university, 1978) 1.ed

16- al-Zubaydī, Muḥammad bn. al-Ḥasan."ṭabaqāt al-Naḥwiyyēn & al-Lughawyyīn". ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. (al-Qāhira, Dār al-Maʻārif. 1973)

17- al-Zamakhsharī, Maḥmūd bn. ʻomar." Al-Kashshāf ʻan Ḥaqāˀiq al-Tanzīl. (Beirūt:Dār al-Fikr li al-Ṭibāʻah & al-Nashr & al-Tawzīʻ. 1977) 1.ed

18- Ibn al-Sarrāj, Muḥammad bn. Sahl. " al-ˀuṣūl fī al-Naḥw". ed. ʻabd al-Husayn al- Fatlī.(Beirūt: Muˀassasat al- Risāla, 1985) 1.ed

19- al-Samīn al-Ḥalabī, Yūsuf bn.Muḥammad." al-Durr al-Maṣūn fī ʻulūm al-Kitāb al-Maknūn". ed. ʻaliyy Muḥammad ʻawaḍ & ˀākharīn. (Beirūt: Dār al-Kutub al-ʻilmiyya, 1994) 1.ed

20- Sībawayh, Abū Bishr, ʻuthmān bn. Qanber. " al-Kitāb". ed. ʻabd al-Salām Hārūn. (al-Qāhira: Dār al-Qalam & al-Hayˀa al-Miṣriyya al-ʻāmma li al-Kitāb.1966-1975)

21- al-Sīrāfī, al-Ḥasan bn. ʻabd Allah." Sharḥ Kitāb Sībawayh". ed.Aḥmad Hasan Mahdalī & ʻaliyy Sayyid ʻaliyy.(Beirūt: Dār al-Kutub al-ʻilmiyya. 2008) 1.ed

=Ḍarūrat al- Shiʻr". ed. RamaḌān ʻabd al-Tawwāb. (al-Qāhira: Dār al-Nahḍa al-ʻarabiyya li al-ṭibāʻa & al-Nashr. 1985)1.ed

22- al-Ṣuyūṭī, Jalāl al-Dīn ʻabd al-Raḥmān. " Hamʻ al-Hawāmiʻ fī Sharḥ Jamʻ al-Jawāmiʻ". ed. ʻabd al-ʻāl Sālim mukarram.(al-Kuwait: Dār al-Buḥūth al-ʻilmiyya. 1975). 1.ed

23- Ḍayf, Shawqī. " al-Madāris al-Naḥwiyya". (al-Qāhira: Dār al-Maʿārif. 1972) 2.ed

24-Abū al-Ṭayyib al-Lughawī." Marātib al-Naḥwiyyīn". ed. Muḥammad Abū al-Faḍl İbrāhīm. (al-Qāhira:Dār Nahḍat Miṣr.)

25- ʿabd al-Tawwāb , Ramaḍān, " Dirāsāt & Taʿlīqāt fī al-Lugha".(al-Qāhira:Maktabat al-Khānjī. 1994) 1.ed

26- Ibn ʿuṣfūr, ʿaliyy bn.Muʾmin. " Sharḥ jumal al-Zajjājī". ed. Ṣāḥib Abū Janāḥ.(Baghdād: Wzārat al- ʾawqāf & al-Shuʾūn al-Dīniyya..1982)

="Ḍarāʾir al-Shiʿr". ed.al-Sayyid İbrāhīm Muḥmmad. (Beirūt:1980) 1.ed

27- Ibn ʿaqīl, Bahāʾ al-dīn ʿabd Allāh. " al-Musāʿid ʿalā Tashīl al-Fawāʾid". ed. Muḥammad Kāmil Barakāt.(Dimashq:Dār al-Fikr. 1982) 1.ed

28- Abū ʿaliyy al-Fārisiyy, al-Ḥasan bn. ʾaḥmad. " al-Masāʾil al-Baṣriyyāt". ed. Muḥammad al-Shāṭir Aaḥmad. (al-Qāhira:Maṭbaʿat al-Madanī.1985) 1.ed

="al-Masāʾil al-Ḥalabiyyāt". ed.Hasan Hindāwī.(Dimashq:Dār al-Qalam & Beirūt: Dār al-Manār. 1987)

29- al-Farrāʾ, Abū Zakariyyā, Yaḥyā bn.Ziyād. " Maʿānī al-Qurʾān". ed. Muḥammad ʿaliyy al-Najjār & ʾaḥmad Yusuf Najātī.(Beirūt: ʿālam al-Kutub. 1980)1.ed

30-Versteegh,C.H."ʿanāṣir Yūnāniyya fī al-Fikr al-Lughawī al-ʿarabī". ed. Maḥmūd Kunākrī.(Irbid: ʿālam al-Kutub al-Ḥadīth. 2003) 2.ed

31-al-Qarāfī, Aḥmad bn.İdrīs. " al-İstighnāʾ fī ʾaḥkām al-İstithnāʾ". ed.Ṭāha Muḥsin.(Baghdād:Wazārat al- Awqāf & al-Shuʾūn al-Dīniyya.1982)

32- al-Qifṭī, ʿaliyy bn. Yūsuf." Inbāh al-Ruwāh ʿalā ʾanbāh al-Nuḥāh". ed. Muḥammad Abū al-Faḍl İbrāhīm.(al-Qāhira:Dār al-Fikr Alʿarabī & Beirūt: Muʾassasat al-Kutub al-Thaqāfiyya.1986) 1.ed

33-Ibn Mālik, Muḥammad bn. ʿabd Allah."Sharḥ al-tashīl". ed. ʿabd al-Raḥmān al-Sayyid & Muḥammad Badawī al-Makhtūn.(al-Qāhira:Hajar li al-Aṭibāʿa & al- Nashr. 1990) 1. Ed

34- al-Makhzūmī, Mahdī. " Qaḍāyā Naḥwiyya".(Abū ẓabī: al-Majmaʿ al-Thaqāfī.2003)

="Madrasat al-Kūfa" . (al-Qāhira: Sharikat & Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī &Awlādih. 1958) 2.ed

35- al-Murādī, Hasan bn. Qāsim." Al-Janā al-Dānī fī Ḥurūf al-Ma‘ānī". ed. Ṭāha Muḥsin. (al-Mawṣil: Mu'assasat Dār al-Kutub li al-Ṭibā‘a & al-Nashr,1976)

36- Muṣṭafā,Ibrāhīm. " İḥyā' al-Naḥw". (al-Qāhira: Dār al- Kitāb al- İslāmī. 1992) 2.ed

37- İbn Maḍā' al-Qurṭubī, Aḥmad bn ‘abd al-Raḥmān. " al-Rad ‘alā al-Nuḥāh". ed. Muḥammad İbrāhīm al-Bannā. (al-Qāhira: Dār al-İ‘tiṣām, 1979)1.ed

38- İbn Manẓūr, Muḥammad bn. Mukarram." Lisān al- ‘arab". ed. Amīn Muḥammad ‘abd al-wahhāb & Muḥammad al-Ṣādiq al- ‘ubaydī. (Beirūt: Dār İḥyā' al-Turāth al- ‘arabī & Mu'assasat al-Tārīkh al-‘arabī, 1997) 2.ed

39- al-Naḥḥās, Aḥmad bn. Muḥammad. "I‘rāb al-Qur'ān". ed. Zuhayr Ghāzī Zāhid. (Beirūt: ‘ālam al-Kutub & Maktabat al-Nahḍa al-‘arabiyya.1985) 2.ed

40-Ibn Hishām, ‘abd Allah bn. Yūsuf. "Sharḥ Qaṣīdat Bānat Su‘ād". ed. Muḥammad al-ṣabbāḥ.(Beirūt: al-Maktab al-‘ālamī li al-Ṭibā‘a & al-Nashr & al-Tawzī‘.1996) 1.ed

=" Qaṭr al-Nadā & ball al-Ṣadā". ed.Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘abd al-Ḥamīd.(al-Qāhira: al-Maktaba al-Tijāriyya al-Kubrā, 1963) 1.ed

= "Mughnī al-Labīb ‘an Kutub al'‘ārīb".ed. Māzin al-Mubārak & ‘alī Ḥamd allah. rev. Sa‘īd al- 'faghānī. (Beirūt: Dār al-Fikr. 1969) 2.ed

41- Yāqūt al-Ḥamawī. " Mu‘jam al-'udabā'".(Beirūt: Dār al-Fikr li al-ṭibā‘a & al-Nashr & al-tawzī‘. 1980) 3.ed

42-Ibn Ya‘īsh, Ya‘īsh bn. ‘aliyy. " Sharḥ al-Mufaṣṣal". (al-Qāhira: Maktabat al-Mutanabbī & Beirūt: ‘ālam al-Kutub)

الصورة الفنية ودلالاتها البلاغية في الموروث النقدي والبلاغي

(نماذج قرآنية)

د. بشير سالم فرج[1]

المخلص

يهدف هذا البحث إلى دراسة الجانب التصويري؛ لأن التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن الكريم كما هو مجمع عليه, كما يلقي الضوء على بعض الألوان البيانية التي شكلت الموروث البلاغي في علم البيان، للوقوف على خطوات المسار الدلالي الذي سلكته لفظة الصورة في موروثنا النقدي والبلاغي، لنتبين طبيعة المعاني التي تعاقبت عليها، والمفاهيم التي ارتبطت بها في هذا الموروث، ملقياً الضوء على مفهوم الصورة ودلالاتها ووظيفتها، مبيناً المقاييس الفنية لها كما جاءت في النقد المعاصر، ومن ثَم مقارنتها مع موروثنا البلاغي متمثلة في موضوعي التشبيه والاستعارة، مع مراعاة المحافظة على جوهر التراث، والإبقاء على وجهة النظر البلاغية عند القدماء في كل مثل أوردته، مركزاً في كل واحدة من تلك الصور على تأمل بعض نماذجها القرآنية وتحليلها.

ومن المفيد الإشارة إلى أنّ النقاد القدامى –باستثناء عبدالقاهر الجرجاني– لم ينهضوا بمفهوم الصورة إلى المجال الاصطلاحي الدقيق؛ فهم عملوا على الكلام على اللفظ والمعنى، أو الشكل والمضمون، أو الصورة والمادة؛ فكانت نظريّة النظم عند عبدالقاهر، تختزل في تضاعيفها مفهوم الصورة الفنّيّة.

---

(١) رئيس مجلس قسم اللغة العربية وآدابها/كلية العلوم الإنسانية.

Imagery and its Rhetorical Signification In the Critical and Rhetorical Traditions "Quranic Examples"

This paper aims at studying imagery, as it is the preferred stylistic device of the Holy Quran. The paper also seeks to examine some of the rhetorical devices that make up the rhetorical tradition. The aim is to identify the follow the semantic development of the image in the critical and rhetorical traditions. This will help demonstrate the nature of the meanings it progressed through, as well as the concepts it became associated with. The paper throws light on the concept, signification and function of imagery, while also illustrating the artistic criteria identified in contemporary criticism. These are then compared to established concepts in the rhetorical tradition, as represented in both the simile and the metaphor. Observing the essence of tradition, and the rhetorical point of view of the older schools, the paper focuses in each image on contemplating and analyzing the Quranic examples.

It is worth pointing out that the old critics – with the exception of Abdel Qaher El Gergani – had not elevated the concept of the image to any terminological status, for they had worked rather on the lexical item and its semantics, i.e. the form and the content, or the image and the material. Hence emerged Abdel Qaher El Gergani's theory.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فقد كان البحث عن منابع السحر القرآني ووجوه إعجازه البلاغية مثار اهتمام علمائنا من المتقدّمين والمتأخّرين، حيث تضمنت آراؤهم بعض الإشارات حول مفهوم الصورة الفنيّة، فألمحوا إليها من خلال الأوصاف الذوقية، والصور البيانية، فقالوا: تأليف حسن، وسبك جيّد، وحلاوة، وطلاوة، وتشبيه مصيف، وتمثيل جيّد، واستعارة بليغة. وجلّ ما قالوه يكاد يقترب من الفهم الحديث للصورة، وكان حافزهم الأول في هذا الاهتمام محاولاتهم إبراز الإعجاز البياني في أسلوب القرآن الكريم, فتوجّهوا إلى ذلك تأليفاً وتصنيفاً ورصداً لمظاهر إعجاز بيانه وبلاغته.

ولمّا كانت الصورة الفنّيّة إحدى الوجوه البلاغيّة، فإنّ طبيعة هذا البحث تقضي بتقصّي مفهوم الصورة بين اللغة والاصطلاح؛ واللغة عند العرب بمنزلة الحفريّات التي تختبئ في ثناياها السمات الحضاريّة، على اختلاف أنواعها، وتجلّياتها.

ومن البدهيّ أن يقودنا البحث، إلى معين النصّ القرآنيّ، لنفيد في دراسة الجانب التصويري من أسلوب القرآن الكريم مستفيدين من الجهود التي بذلها علماؤنا الذين أشبعوا هذا الجانب بحثًا ودراسة، مسترشدين بما تسنى لنا الوقوف عليه من مفاهيم حديثة للصورة، فالمجمع عليه أن التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن الكريم، وهو مذهب مقرر وخطة موحدة، وخصيصة شاملة، وطريقة معينة تُستخدم بطرائق شتى، وفي أوضاع مختلفة[١] لأن هناك فرقًا كبيرًا بين أن تفيض

---

(١) سيد قطب، **التصوير الفني في القرآن الكريم**، ص ٢٩.

الكلمات بالمعاني والمقاصد، وأن تفيض بها الأحداث والصور، ولنضرب مثلاً على ذلك لفظ "الشجاعة" كالفرق بينها وبين ما تدل عليه صورة الأسد، وكالفرق بين أمر الله تعالى للسماء والأرض بالتكون وإجابتهما له سبحانه، بالطاعة، وذلك في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوى إِلى السَّماءِ وَهِيَ دُخانٌ فَقالَ لَها وَلِلأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعين﴾[1]. وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَني آدَمَ مِنْ ظُهورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالوا بَلى شَهِدْنا﴾[2]. ومعلوم أنه لا قول تم في هذه المواقف، وإنما كما ذكر الزمخشري: هو تمثيل وتصوير للمعنى[3]. ثم إن المعاني والصور أغزر وأبين وأمكن، ولا بد أن يكون هذا القدر الزائد مقصوداً، وأن لا يكون هناك سبيل إلى الإبانة عنه إلا هذا الطريق[4]. من ذلك التشبيه الوارد –في قصة نوح عليه السلام– في قوله تعالى: ﴿وَقالَ ارْكَبوا فيها بِسْمِ اللهِ مَجْراها وَمُرْساها إِنَّ رَبّي لَغَفورٌ رَحيمٌ وَهِيَ تَجْري بِهِمْ في مَوْجٍ كَالجِبالِ وَنادى نوحٌ ابْنَهُ وَكانَ في مَعْزِلٍ يا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنا وَلا تَكُنْ مَعَ الكافِرينَ﴾[5].

فإن قوله تعالى: ﴿في مَوْجٍ كَالجِبالِ﴾ يريد موج الطوفان، شـــبه كل موجة منه بالجبل في تراكمها وارتفاعها[6].

ومما يلاحظ هنا أن وجه الشبه متناسق مع سياق الموقف، فتراكم الأمواج وارتفاعها كالجبال هو تصـوير للمشـهد الذي ينادي فيه نوح ابنه، وذلك على الندبة

---

(١) ١١ ك، فصلت ٤١.

(٢) ١٧٢ ك، الأعراف ٧.

(٣) الزمخشري، **الكشاف**، ج٢، ص ١٧٧. وكذلك، الشوكاني، **فتح القدير**، ج٤، ص ٥٨٢.

(٤) سيد قطب، **التصوير الفني**، ص ٧.

(٥) ٤١–٤٢ ك، هود ٧١.

(٦) الزمخشري، **الكشاف**، ج٢، ص ٣٩٦.

والترثي[١]. ولكن النبوة العاقة لا تحفل بضراعة الأب، فتتغير صفحة الموقف وذلك في قوله تعالى: ﴿وَحالَ بَيْنَهُما المَوْجُ فَكانَ مِنَ المُغْرَقينَ﴾[٢] فإن الموج ذلك الذي شبه بالجبال، وهو الذي يحول بينهما، وقد قدم لهذه الحالة بتصوير حجمه وارتفاعه وأنهما كالجبال، إن السامع ليمسك أنفاسه في هذه اللحظات القصار، ونوح الوالد الملهوف يبحث بالنداء، وابنه الفتى المغرور، يأبى إجابة الدعاء، والموجة القوية العاتية تحسم الموقف في لحظة سريعة خاطفة[٣].

من هنا فإن هذا البحث المتواضع يلقي الضوء على بعض الألوان البيانية التي شكلت الموروث البلاغي في علم البيان للوقوف على خطوات المسار الدلالي الذي سلكته لفظة الصورة في موروثنا النقدي والبلاغي؛ لنتبين طبيعة المعاني التي تعاقبت عليها، والمفاهيم التي ارتبطت بها في هذا الموروث ملقياً الضوء على مفهوم الصورة ودلالاتها ووظيفتها، مبيناً المقاييس الفنية لها كما جاءت في النقد المعاصر، ومن ثَم مقارنتها مع موروثنا البلاغي متمثلة في موضوعي التشبيه والاستعارة، مع مراعاة المحافظة على جوهر التراث والإبقاء على وجهة النظر البلاغية عند القدماء في كل مثل أوردته، مركزاً في كل واحدة من تلك الصور على تأمل بعض نماذجها القرآنية وتحليلها.

وسيكون محور هذا البحث عنوانًا رئيسًا، هو: **الدلالة التصويرية في صيغ البيان، وسيتوزّع في عنوانين متكاملين، هما:**

أ_ التصوير بالتشبيه.

---

(١) الزمخشري، **الكشاف**، ج٢، ص ٣٩٦.

(٢) ٤٣ك، هود ٧١.

(٣) سيد قطب، **التصوير الفني**، ص ٤٦.

ب_ التصوير بالاستعارة.

وسيمهّد لمحور البحث بتوطئة، بعنوان: الصورة بين اللغة والاصطلاح.

الصورة بين اللغة والاصطلاح

الصورة لغةً: حقيقة الشيء وهيئته، وصفته؛ فالتصوّر مرور الفكر بالصورة الطبيعية التي سبق أن شاهدها وانفعل بها ثم اختزنها في مخيلته؛ وأما التصوير فهو "إبراز الصورة إلى الخارج بشكل فني"[1].

الصورة في الاصطلاح

والصورة اصطلاحًا: وسيلة المبدع في نقل محمول النصّ إلى المتلقّي. ويقاس نجاح الصورة في مدى قدرتهاعلى تحقيق التناسب بين جماليّة المشهديّة التصويريّة وبراعة الصوغ في التعبير عن تلك المشهديّة, وفي صدارة أساليب التعبير، يرد التشبيه والاستعارة[2].

الدلالة التصويرية في صيغ البيان

إن الأســاس في فهم الصــورة عند علمائنا القدماء لم يكن معزولاً عن فكرة العلاقة بين المادة والصورة، وهذا الأساس يُعد أساساً فلسفياً واضحًا طبقه الفلاسفة على الشـعر، بعد أن افترضـوا أن الشـعر صـناعة مثل غيره من الصـناعات، وأن العلة الصــورية في الشــعر، ما هي إلا حســن تأليفه الذي يقترن بالتخييل. ثم إن التخييل طريقة خاصــة في صـياغة المعاني، والأفكار صـياغة مؤثرة، وهذه الأفكار عمّقت مفاهيم البلاغيين والنقاد عن العلاقة بين الألفاظ والمعاني، كما أنها وضعت

---

(١) لمزيد من التوسع، يراجع ابن منظور: **لسان العرب**، مادة صور؛ ومصطفى ناصيف، **الصورة الأدبية**، ص ٣٩؛ التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**: ٩١١/١.

(٢) أحمد الشايب، **أصول النقد الأدبي**, ص ٢٤٢.

المهاد الفلسفي للفكرة التي ترى أن المعنى الواحد يمكن أن يعبر عنه بطرائق متعددة تتفاوت قيمتها، تبعًا لما فيه من صياغة[1]. وهذه الفكرة قام عليها "علم البيان"، واتخذ مكانه بين علوم البلاغة العربية، على أساس أنه: "علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطريقة مختلفة في وضوح الدلالة عليه"، ودلالة اللفظ إما على ما وضع له أو على غيره"[2].

وهو أيضاً المعول عليه في دراسة الصورة، ففيه مباحث المجاز والتشبيه والاستعارة، وهي تفتح للباحث آفاقًا رحبة واسعة في اكتشاف مناحي التصوير، واستجلاء مناطق الإبداع فيه.

وقد ورد ذكر الصورة وبعض مشتقاتها على ألسنة بعض النقاد القدامى، وأقدم من وقف على قول له في هذا الشأن هو أبو عثمان الجاحظ (ت٢٥٥هـ) الذي استعمل مادة الصورة في مجال الأدب بهيئة أخرى فقال –هو يتحدث عن الشعر– بأنه: ضرب من النسج، وجنس من التصوير[3]. وكأنه أراد بالتصوير هنا العملية الذهنية التي تصنع الشعر.

إلا أن قدامة بن جعفر (ت٣٣٧هـ) قد استعملها نصاً، واعتبرها الهيكل والشكل في مقابل المادة والمضمون، فقال –متحدثاً عن الشعر–: "معاني بمنزلة المادة الموضوعة، والشعر فيها كالصورة، كما يوجد في كل صناعة من أنه لا بدّ فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصور"[4]، فهو ينأى بها عن فهم الجاحظ لها، فالجاحظ يذهب –في حدود فهمنا لكلامه– إلى أنها العملية الذهنية التي تهيئ النص الشعري،

---

(١) د. جابر عصفور، **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي**، ص ٣٨٤.

(٢) القزويني، **الإيضاح**، ج٤، ص ٤–٦.

(٣) الجاحظ: **الحيوان**: ١٣٢/٣.

(٤) قدامة بن جعفر ، **نقد الشعر**، ص٤.

بينما يرى قدامة فيها الإطار الخارجي العام لشكل هذا الشعر.

وأشار الجرجاني إلى أن هذه المباحث فهمت على أساس الانتقال من المعنى إلى معنى المعنى(١)، وهو على هذا يؤيد ما ذهب إليه الجاحظ في مقولته المشهورة: فإنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير(٢).

وقد توسعت دراسات الصورة القرآنية بعد الجاحظ، ودارت كلها في فلك عبارته، وتلقفها العلماء، كل يفيد من جانب منها في تأييد وجهة نظره في الإعجاز المتسع لكل الآراء، فكان الرماني والخطابي والباقلاني يجمعون على أن القرآن الكريم قد جاء بأفصح الألفاظ في أحسن أنظمة التأليف، وأن البلاغة هي إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ(٣).

من هنا نستطيع أن نقول: إن إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة أو بيان، يعد تفسيراً لكلمة الجاحظ المشهورة، وكأن الجاحظ يعني أن إفهام المعنى لابد أن يكون إفهامًا مؤثرًا، وبعبارة أخرى: إن الشاعر يقوم بعمل المؤثر من خلال الارتباط بجوانب محسوسة، ومظاهر البديهة، أو ما يسمى الآن بالتجسيم(٤).

وقد قام عبدالقاهر الجرجاني بتقريب فكرة الصورة من الأذهان فيشبهها بنسج الديباج وصوغ الشنف والسوار، وأنواع ما يصاغ(٥)، وهو بذلك ينهل من معين عبارة الجاحظ السابقة، ويعمل جاهدًا في إبراز مفهوم الصورة مصححًا موجهًا

---

(١) الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص ٢٦٣.

(٢) الجاحظ، **الحيوان**، ج٣، ص ١٣١-١٣٢.

(٣) الباقلاني، **إعجاز القرآن**، ص ٣٥-١٨٣، حمد بن محمد بن إبراهيم، **بيان إعجاز القرآن**، الخطابي (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص ٢٤.

(٤) مصطفى ناصيف، **الصورة الأدبية**، ص ٣٩.

(٥) عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص ٢٠١.

الأقوال المأثورة في مقايسة الكلام أو الشعر بالصناعة. كما أنه أسهب في البرهنة على فكرة اختلاف الصــورة في التعبيرين، كما أنه قسَّــم الشــعر الذي يرى أنه في معنى واحد إلى قسمين:

قسم أتى فيه الشاعر بالمعنى غفلاً وساذجًا، وقد أخرجه شاعر آخر في صورة تروق وتعجب.

وقسم أنت ترى كل واحد من الشاعرين قد صنع في المعنى وصور، كما انه أورد أمثلة كثيرة على ذلك[1] فقال: "فإنك ترى الشاعر قد عمد إلى معنى مبتذل فصنع فيه ما يصنع الصانع الحاذق إذا هو أغرب في صنعة خاتم وعمل شَنفٍ وغيرهما من أصناف الحلى. فإن جهلهم بذلك من حالها هو الذي أغواهم واستهواهم وورطهم فيما تورطوا فيه من الجهالات، وأداهم إلى التعلق بالمحالات، وذلك أنهم لما جهلوا تلك الصــورة وصــنعوا لأنفســهم أســاسًــا وبنوا عليه، ولما أقروا هذا في نفوســهم حملوا كلام العلماء في كل ما نســبوا فيه الفضــيلة إلى اللفظ على ظاهره وأبوا أن ينظروا في الأوصاف التي اتبعوها نسبتهم الفضيلة إلى اللفظ مثل قولهم: لفظ متمكن غير قلقٍ ولا ناب به موضــــعه. وهم يعنون نطق اللســـان وأجراس الحروف. ولكن جعلوا كالمواضــعة فيما بينهم أن يقولوا اللفظ وهم يريدون الصــورة التي تحدث في المعنى والخاصة التي حدثت فيه. ويعنون الذي عناه الجاحظ حيث قال: وذهب الشيخ إلى استحسان المعاني والمعاني مطروحة وسط الطريق يعرفها العربي والعجمي والحضري والبدوي، وإنما الشعر صياغة، وورد صناعة وضرب من التصوير "[2].

إن التفاوت في القدرة على التصــوير لا يرجع إلى دلالة اللفظ الوضــعية،

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٤.

(٢) الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص ٣٦٨ وما بعدها.

فالناس كلهم متساوون في هذه القدرة، بعد أن يستووا في العلم بها، ولكن الاختلاف بل التفاضل بينهم يعود إلى الدلالات الناجمة عن طريق الصياغة أو التصوير، "فالكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده. وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ، ولكن يدلك اللفظ على معناه، الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل"(١).

إن مرحلة "معنى المعنى" هي المستوى الفني من الكناية والاستعارة والتشبيه وفي هذه المرحلة يكون التفاوت أيضًا في الصورة أو الصياغة، كونه تفاوتًا في الدلالة المعنوية أيضاً، مثلما يحدث أيضًا تفاوت في الدلالة الأولى، ومن مرحلة المعنى يتكون علم المعاني، ومن مرحلة معنى المعنى يجيء علم البيان(٢).

واطلق ابن الأثير (ت٦٣٧هـ) كلمة الصورة على خصوص الأمر المحسوس، وقابل بينهما وبين المعنى(٣).

إن مفهوم الصورة في العصر الحديث بدأ من تصوّر أرسطو، هي ما قابل المادة، وعلى هذه المقابلة بنى فلسفته كلها، وطبقها على الطبيعة وعلم النفس والمنطق، فإن صورة التمثال عنده، هي الشكل الذي أعطاه المثال إياه.

وهذا المفهوم قد أخذ به المدرسيون وهم طائفة من أدباء العصور الوسطى الأوروبية، وتوسعوا فيه، ثم نرى بأن مفهومها قد تشعب شعبًا كثيرة، على حسب اختلاف الثقافات وتغير الأزمان، فكانت الصورة عند أصحاب الاتجاه التصويري في الشعر تتجسد في أن الشعر بغير الصور المجسمة للأشياء، والموضوعات التي

---

(١) الجرجاني، المصدر السابق، ص ٢٠٢.

(٢) إحسان عباس، **تاريخ النقد الأدبي**، ص ٤٢٩.

(٣) ابن الأثير: **المثل السائر** ٢٩٧/١ وما بعدها.

يعالجونها، مما ينبض بالعاطفة والفكر معًا.

وتوجد دلالة أخرى للصــورة أوســع دائرة من الدلالة الســابقة، ويســتخدمها علماء النفس وعلماء الجمال، تتمثل في استحضـار العقل لما سبق إدراكه بالحواس وليس من الضـــرورة أن يكون ذلك المدرك مرئيًا، لذلك دخلت فيه مدركات الحواس الأخرى، من المسموعات والمشمومات والمذوقات والملموسات. وهذا الاستحضـار أو التوليد للمدركات الحسية، الذي هو الصـورة، مجال اختلاف بين البشـر بحسب اختلافهم في أنواع التجارب الحسية التي مرّ بها كل واحد منهم.

كما يوجد من ذهب إلى أن الصــورة لب القصــيدة، وأن القصــيدة قد تكون صورة كلية مؤلفة من مجموعة من الصور الجزئية، وغير ذلك من المفاهيم[١].

ولقد عرف (فان van) الصورة بقوله: "الصورة كلام مشحون شحناً قوياً، يتألف عادة من عناصر محسوسة، خطوط، ألوان، حركة، ظلال، تحمل في تضاعيفها فكرة أو عاطفة أي إنها توحي بأكثر من المعنى الظاهر، وأكثر من انعكاس الواقع الخارجي، وتؤلف في مجموعها كلاً منسجماً"[٢].

وهذا يعني أنها مجموعة العناصر المحسوسة التي ينطوي عليها الكلام، وتوحي بأكثر مما تحمله من تضاعيف المعنى الظاهر، وإنها تنحصر في جانبين:

١ . الجانب الحسي المرتكز على الفكرة والعاطفة والمشاهدة.

٢ . الجانب الإيحائي الذي يضفي على الشكل أكثر من تفسيره الظاهري.

وعرف (بوند) الصـــورة بأنها: "ما ينقل عقدة فكرية أو عاطفية في لحظة

---

(١) شفيع السيد، **التعبير البياني رؤية بلاغية نقدية**، ص ١٦٦ وما بعدها.

(٢) روز غريب، **تمهيد في النقد الحديث:** ١٩٢ وما بعدها.

زمنية"[١]... فهي عنده الوسيلة التي تعبر في طريقة عرضـها من مركب فكري، أو إحساس عاطفي مرتبطين بلحظة زمنية معينة

ونرى من النقاد توسعهم في مجال الصورة بحيث تشمل العمل الأدبي بكل أبعاده، وكأن الصــورة عندهم، نوع من تصــور الوجود، أو تســاوي ما يطلق عليه بعض النقاد الرؤيا أو عالم الكاتب أو الشـــاعر، وفي المقابل نرى نقادًا آخرين يحصرون الصورة في الاستعارة والتشبيه[٢].

من هنـا جـاءت آراء البـاحثين متنوعـة ومختلفـة في التعـاطي مع مفهوم الصــورة، فمنهم من يلغي دراســة التشــبيه والاســتعارة والكناية على منهج البلاغة العربية، ويدرسها من خلال دراسة الصورة الأدبية[٣].

ورأي يرى أن دراســة التشــبيه والمجاز والكناية تحت مصــطلح "الصــورة والخيال" يطمس مادة علمية، ارتبطت بهذه الأبواب، ويُغفل أثر القرآن فيها[٤].

ورأي آخر يساوي بين الدراستين؛ لأن حديث القدماء عن التشبيه والاستعارة والتمثيل والكناية والمجاز هو حديثنا اليوم عن الخيال، وعن الصورة الشعرية[٥].

ولكن الذي يتبين أن الإفادة من هذه المفاهيم في دراســة التصــوير القرآني نراه يصــطدم بصــعوبة ناشــئة عن اختلاف المنطلق في الدراســة، وذلك لأن منطلق دراسـات الصـورة في العصـر الحديث، وغالبيتها متأثر بدراسـات الغربيين لها، عائد إلى الفلسـفة الوضـعية، حيث تدرس الظواهر على أنها ذات منشـأ وضـعي إنسـاني،

---

(١) إحسان عباس، **فن الشعر**: ٩٠.

(٢) شكري محمد عياد، **مدخل إلى علم الأسلوب**، ص ٥٦.

(٣) محمد عيد، **في اللغة ودراستها**، ص ٢٣٦.

(٤) محمد أبو موسى، **التصوير البياني**، ص ١٨-١٩.

(٥) د. محمد بدري عبدالجليل، **المجاز وأثره في الدرس اللغوي**، ص ٥١.

ليس للأمور الدينية الغيبية علاقة فيه.

كما أن دراسة الصورة ترتبط بالتجربة الإنسانية وبقدرات الإنسان وثقافته وطبيعته.

وواضح أن هذه الأمور لا يمكن التطرق إليها في الدراسات القرآنية، لأن منشئ القرآن لا يمكن أن يقاس بالمقاييس الإنسانية.

من هنا فإن علماءنا القدماء فتحوا لنا الطريق من ناحية التصوير بالتشبيه والتمثيل والاستعارة، فهي في مفهومهم تعد أصولاً كبيرة، كان جل محاسن الكلام، إن لم نقل كلها، متفرقة عنها، وراجعة إليها[1]. وما يرتبط بها من التعبير وتجسيد المعنويات وبث الحيوية والحركة في الجمادات، يزيد من أهمية دراسة التصوير بالتشبيه والاستعارة في القرآن الكريم ودراسة السمات الأسلوبية والدلالية لذلك الارتباط في نص القرآن الكريم. كما يبرز بلاغة الصورة الاستعارية في الآيات القرآنية وما تحمله من معانٍ وأفكارٍ ودلالات.

التصوير بالتشبيه

إن التشبيه إذا جاء في أعقاب المعاني أفادها كمالاً، وكساها حلة وجمالاً[2]. وقد أفاد منه العرب في كلامهم حتى صار عندهم طريقة معروفة، ويسلكها الأدباء القدماء والمحدثون، كما قال أبو هلال العسكري: "والنهج القاصد في التمثيل عند القدماء والمحدثين فتشبيه الجواد بالبحر والمطر، والشجاع بالأسد، والحس بالشمس والقمر، والسهم الماضي بالسيف، والعالي الرتبة بالنجم، والحليم الرزين بالجبل، وشُهر قوم بخصال محمودة، فصاروا فيها أعلامًا في التشبيه

(١) عبدالقاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ص ٢٦.

(٢) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج٣، ص ٤١٤.

لشـــهرتهم كالســـموأل في الوفاء، وحاتم في الســـخاء، والأحنف في الحلم، وشُـــهر آخرون بأضـداد هذه الخصـال؛ فشّبه بهم في حال الذم كباقل في العيّ، وهبنَّقة في الحُمق، والكسـعي في الندامة[1]، على أن التشـبيه يزيد المعنى وضـوحًا ويُكسـبه تأكيدًا، من هنا ما أطبق عند جميع المتكلمين من العرب والعجم عليه، ولم يسـتغنِ أحدٌ منهم عنه[2].

ثم إن كثرة التشبيه في القرآن الكريم جعلت بعض العلماء يخصص له كتابًا مفردًا، كالحجان في تشبيهات القرآن لابن ناقيا (٤٨٥هـــ)، ولكن دراسته في القرآن بدأت منذ وقت مبكر، ولم تقصد لذاتها أولاً، كما صارت فيما بعد، بل جاءت أشتاتًا عند من تناول مجازات القرآن بالبحث كأبي عبيدة "معمَر بن المثنى"[3] أو عند مَنْ رد طعن المشككين في أسلوب القرآن كالحاجظ[4]. كذلك عند مَنْ كتب في موضوع إعجاز القرآن كالرماني[5]. فإن جهود هؤلاء العلماء وغيرهم تعد روافد جميعها صبت في التشبيه. حتى صارت دراسته مبحثاً متكاملاً من مباحث علم البيان.

انظر إلى قول الرماني فيه: "هو العقد على أن أحد الشـيئين يسـد مسـد الآخر في حس أو عقل، ولا يخلو التشـبيه من أن يكون في القول، أو في النفس، فأما القول فنحو قولك: زيد شـديد كالأسـد، فالكاف عقدت المشـبه به مشـبّهًا، وأما العقد في النفس فالاعتقاد لمعنى هذا القول، وأما التشبيه الحسي، فكماءين وذهبين، يقوم أحدهما مقام الآخر ونحوه، وأما التشـبيه النفسـي فنحو تشـبيه قوة زيد بقوة

---

(١) أبو هلال العسكري، **الصناعتين**، ص ٢٤٣.

(٢) أبو هلال العسكري، المصدر السابق، ص ٢٤٣.

(٣) معمر بن المثنى، **مجاز القرآن**.

(٤) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج١، ص ٢١١-٢١٢، ج٢، ص ١٥-١٧.

(٥) الرماني، **النكت**، ص ٧٤.

عمرو، فالقوة لا تشاهد، ولكنها تعلم سادة مسد أخرى فتشبيه"[١].

إن نظرنا في قول الرماني هذا نجد كلامه يدل على جملة أمور منها أن العقد يعني عقد الكلام، وإقامة هيئة على صورة، تفيد أن أحد الشيئين مشبه بالآخر، ويسد مسدّه في الصفة المشتركة وذلك كقولك: زيد شديد كالأسد، فالكاف ربطت المشبه به وعقدت بينهما.

إذن التشبيه علاقة مقارنة تجمع بين طرفين، لاتحادهما أو اشتراكهما في صفة أو حالة، أو مجموعة من الصفات والأحوال، وهذه العلاقة قد تستند إلى مشابهة حسية أو مشابهة في الحكم أو المقتضى الذهني، الذي يربط الطرفين المقارنين، دون أن يكون ضرورياً اشتراك الطرفين في الهيئة المادية، أو في كثير من الصفات المحسوسة[٢].

أما أبو هلال العسكري فيقول: "ويصح تشبيه الشيء بالشيء جملة، وإن شابهه من وجهٍ واحد، مثل قولك: وجهك مثلُ الشمس، ومثل البدر؛ وإن لم يكن مثلهما في ضيائهما وعلوِّهما ولا عظمهما؛ وإنما شبهه بهما لمعنىً يجمعهما وإياه وهو الحُسن"[٣].

وعلى هذا قول الله عز وجل: ﴿وَلَهُ الجَوارِ المُنْشَآتُ في البَحْرِ كَالأَعْلامِ﴾[٤]، إنما شبّه المراكب بالجبال من جهة عظمها لا من جهة صلابتها ورسوخها ورزانتها، ولو أشبه الشيء بالشيء من جميع جهاته لكان هو[٥].

---

(١) الرماني، **النكت في إعجاز القرآن**، ص ٧٤.

(٢) جابر عصفور، **الصورة الفنية**، ص ٢٠٨.

(٣) أبو هلال العسكري، **كتاب الصناعتين**، ص ٣٣٩.

(٤) ٢٤م، الرحمن ٥٥.

(٥) أبو هلال العسكري، المصدر السابق، ص ٣٣٩.

التشبيه القرآني وأثره النفسي

لا يخلو التشـــبيه القرآني من ملاحظة أثر نفســـي في المتلقي، ولعل ذلك يعود إلى أن الله ســـبحانه وتعالى عليم بخفايا النفس البشـــرية التي خلقها فأبدع خلقها، وهذا واضح في مقارنة تشبيهات القرآن الكريم بغيرها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ حَتّى عادَ كَالعُرْجونِ القَديمِ﴾[١].

قال ابن الرومي في ذم الدهر:

تأتي على القمر الساري نوائبه

حتى يُرى ناحِلاً في شخص عرجون[٢]

وقال أبو هلال العسكري: "وأين يقع هذا من لفظ القرآن"[٣].

ولعل العسكري أراد بقوله هذا أن تشبيه الآية الكريمة يشير إلى لحظ صلة بين الهلال في أواخر أيامه والعرجون القديم، تقوم على مشـــاركة أكثر من صـــفة بينهما، وكل صفة تختلف عن أختها، فالعرجون القديم فيه الضعف أو دقة الشكل والانحناء واصـــفرار اللون فجمع بشـــبيه القرآن ثلاث صـــفات من حيث الحجم والاستقامة واللون. قال الزمخشري: "وإذا قَدِم (الهلال) دقَّ وانحنى واصفرَّ، فشبه به من ثلاثة أوجه، وقيل: أقل مدة الموصوف بالقدم الحول"[٤].

وأما تشـــبيه ابن الرومي فهو مقلد للتشـــبيه القرآني مقصـــور على جانب

---

(١) ٣٩ك، يس ٣٦.

(٢) ابن الرومي، **ديوانه**، ج٣، ص ٣٩٩، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط٣، ٢٠٠٢، شرح أحمد حسن بسج.

(٣) أبو هلال العسكري، **كتاب الصناعتين**، ص ٢٤٥.

(٤) الزمخشري، **الكشاف**، ج٤، ص ١٧.

الضـــعف في العرجون، وليس له دلالة الآية بالقديم على معاني كثيرة, فهو مطيل في إبراز جانب واحد والآية موجزة في دلالات كثيرة.

من ذلك أيضًا مقارنة تشبيه الآية ما يرفع من شأنه، فشبهه بزورق فضـي مثقل بحمولة العنبر، ولكنه لم يزدنا شعورًا بجمال الهلال، ولا أنسًا برؤيته، ولم يزد على أن وضـع إلى جانب الهلال الجميل صـورة شـوهاء متخيلة، في الوقت الذي كان تشبيه الآية الكريمة صورة تعبر عن الإحساس البصري والشعور النفسي معًا، حيث إن القمر وهو زينة السماء وبهجتها وملك الليل، لا يزال ينتقل في منازله حتى يصـبح بعد هذه الاسـتدارة المبهجة، هذا الضـوء السـاطع الغامر، الذي يبدد ظلمة الليل، ويحيل وحشـته إلى أُنسٍ، يصـبح بعد هذا كله دقيقًا نحيلاً محدودباً، لا تكاد العين تنتبه إليه، وكأنما هو في السـماء كوكب تائه لا أهمية له، ولا عناية بأمره[1]، فضـــلاً عن دلالة قوله تعالى: ﴿حَتّى عادَ﴾ على طي قصـــة رحلة طويلة، بدأها هلالاً، ثم مضى في مسيرة طويلة حتى عاد، وهذه النهاية متلائمة مع النهايات في آيات السياق: ﴿وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهارُ فَإِذا هُمْ مُظْلِمونَ، وَالشَّمْسُ تَجْري لِمُسْـــتَقَرٍّ لَها ذلِكَ تَقْديرُ العَزيزِ العَليمِ، وَالقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ حَتّى عادَ كَالعُرْجونِ القَديمِ﴾ [2] فالآيات الثلاث تفوح بريح العدم، فالنهار بحركته يسـلخ من الليل فتبقى الظلمة والجمود، والشـمس تجري أولاً، ثم تقف عند مسـتقرها الأبدي، والقمر يبدأ قصة مسيرته حتى ينتهي نوره ويعود كأنه موات[3].

من كل ما تقدم نسـتنتج أن الجامع بين طرفي التشـبيه إن خلا من أثره النفسـي، لم يقع التشـبيه موقعه الأمثل به، ولم تتحقق الغاية المرجوة منه التي هي

---

(١) أحمد محمد بدوي، **من بلاغة القرآن**، ص ١٨٩ وما بعدها.

(٢) ٣٧-٣٩ك، ص ٣٦.

(٣) د. محمد أبو موسى، **التصوير البياني**، ص ٢٦.

تأنيس النفس بإخراجها من خفيّ إلى جليّ؛ وإدنائه البعيد من القريب ليفيد بيانًا[١].

وقيل الكشف عن المعنى المقصود مع الاختصار؛ فإنك إذا قلت: زيد أسد، كان الغرضُ بيان حال زيد، وأنه متصف بقوة البطش والشجاعة وغير ذلك؛ إلا أنا لم نجد شيئاً يدل عليه سوى جعلنا إيّاه شبيهًا بالأسد، حيث كانت هذه الصفات مختصة به؛ فصار هذا أبين وأبلغ من قولنا: زيد شهم شجاع قوي البطش ونحوه[٢].

ثم إن الغرض من التشبيه، وتأثيره النفسي يقودان إلى الإشارة إلى أقسام التشبيه على حسب وقعه في نفس المتلقي، ذكر الرماني قائلاً: "التشبيه البليغ إخراج الأغمض إلى الأظهر بأداة التشبيه مع حسن التأليف، وهذا الباب يتفاضل فيه الشعراء، وتظهر فيه بلاغة البلغاء، وذلك أن يكسب الكلام بيانًا عجيبًا"[٣]. وهو يومئ إلى أثر التشبيه في نفس المتلقي بكونه يكسب الكلام بيانًا عجيبًا، ولا شك في أن تعجب المتلقي حصل نتيجة التأثير فيه بإخراج الأغمض إلى الأظهر أو بإدنائه البعيد، وهي أمور جاءت في التشبيه القرآني مع حسن التأليف، وتلاؤم الصورة مع سياقها، وتناسق أجزائها بعضها مع بعض، وقد سار على هذه الفكرة العلماء بعد الرماني[٤]، مما جعلها عنصرًا من عناصر التشبيه.

من ذلك قول الله عز وجل: ﴿وَالذينَ كَفَروا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللهُ عِنْدَهُ فَوَفّاهُ حِسابَهُ وَاللهُ سَريعُ الحِسابِ﴾[٥].

---

(١) الزركشي, **البرهان في علوم القرآن**، ٣، ص ٤١٥.

(٢) أنظر الزركشي، المصدر السابق، ج٣، ص ٤١٥.

(٣) علي بن عيسى الرماني، **النكت في إعجاز القرآن**، ص ٧٥.

(٤) أنظر عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ص ١٠٨، القزويني، **الإيضاح**، ج٤، ص ١٣٦.

(٥) ٣٩م، النور ٢٤.

فقد جاءت الآية الكريمة بعد ذكر المؤمنين الذين يخافون اليوم الذي تتقلب فيه القلوب والأبصار والذين سيجزيهم الله سبحانه بأحسن ما عملوا، شبهت الآية أعمال الكفار في فوات نفعها وحضور ضررها بسراب لم يجده من خدعه شيئاً بل وجد الزبانية شجرة إلى النار، فيسقونه الحميم والغساق[1].

والتشبيه في هذه الآية جاء برسم صورة مقابلة لحال المؤمنين الذين وعدهم الله سبحانه وتعالى بأحسن الجزاء، قال الرازي: "إن المقصود من هذا التمثيل المبالغة في جهالة الكفار وذلك إنما يحصل إذا لم توجد الرؤية البتة مع هذه الظلمات... وإن الله سبحانه وتعالى ذكر ثلاثة أنواع من الظلمات: ظلمة البحر، وظلمة الأمواج، وظلمة السحاب، وكذا الكافر له ظلمات ثلاثة: ظلمة الاعتقاد، وظلمة القول، وظلمة العمل عن الحسن. فقد شبهوا قلبه وبصره وسمعه بهذه الظلمات الثلاث... فهذه المراتب الثلاث تشبه تلك الظلمات، وهذه الظلمات متراكمة فكذا الكافر لشدة إصراره على كفره، قد تراكمت عليه الضلالات حتى إن أظهر الدلائل إذا ذكرت عنده لا يفهمها[2].

أما الرماني فقد نظر إلى هذا التشبيه نظرات متعددة تقربه من مفهوم الصورة في العصر الحديث، حيث تعتمد الصورة الأدبية على التكامل في بنائها الذي يفضي إلى الوحدة العضوية في العمل الأدبي، وعلى التناسق في تشكلها بحيث يتم التناسب بينها وبين ما تصوره من عقل المنشئ ومزاجه تصويرًا دقيقًا، وعلى الوحدة في ترابطها لتستوي عملاً فنيًا. فالصورة الأدبية عمل تركيبي يطلق على جزئيات العمل الأدبي التي تشكل وحدته وتكامله، ومن هذه الوحدات الجزئية

---

(١) الزمخشري، **الكشاف**، ج٣، ص ٢٤٣.

(٢) الرازي، **التفسير الكبير**، ج٢٤، ص ٩.

تؤلف الصورة الكلية[١].

الرماني يتناول التشبيه من عدة جهات[٢]:

أولاً: النظر إلى ما فيه من عنصر البيان والكشف، فقد أبرز هذا التشبيه الأمر الذي يدرك بالفكر في صورة ما يدرك بالحس، فأعمال الكافرين الذين يأملون نفعها كالإحسان، وصلات ذي القربى لا يجدون لها جزاءً يوم القيامة، حينما يكونون في أشد الحاجة إلى هذا الجزاء.

وهذه الحالة أبرزها التشبيه في صورة محسوسة، هي صورة السراب الذي يخيل في الصحراء أنه ماء، فإذا شاهد السراب تعلق قلبه به ويرجو به النجاة ويقوي طمعه فإذا جاءه وأيس مما كان يرجوه فيعظم ذلك عليه.

إذا نظرنا هنا إلى المعنى الذهني نجده ماثلاً في صورة حية، يتحرك، وترقبه العين، والفكرة صارت حدثًا وصحراء وحرًا، وظمأ وكدًّا، ومعاناة ومفاجأة.

ثانيًا: استخراج الصفة المشتركة التي تجمع الطرفين، ويكمن فيها المغزى، فصورة الظامئ، والسراب، جيء بها هنا؛ لتؤكد في النفس عدم انتفاع الكافر بشيء من هذه الأعمال، مع شدة تلهفه إلى هذا النفع، وقد تمثل هذا في تحرق الظامئ، وشدة حاجته إلى الماء وانخداعه بالسراب، وكده نحوه، ثم خيبة أمله في الحصول على ما يريد. قال الرازي: "السراب عمل الكافر وإتيانه إياه موته ومفارقته الدنيا فإن قيل قوله: "حتى إذا جاءه" يدل على كونه شيئًا، وقوله: "لم يجده شيئًا" مناقض له؟... المراد معناه أنه لم يجده شيئًا نافعًا كما يقال: فلان ما عمل شيئًا، وإن كان قد اجتهد، حتى إذا جاءه أي جاء موضع السراب لم يجد السراب شيئًا فاكتفى بذكر

---

(١) محمد الصادق العفيفي، **النقد التطبيقي والموازنات**، ص ١٣٩-١٤٢.

(٢) الرماني، **النكت في إعجاز القرآن**، ٧٥-٧٦.

السـراب عن ذكر موضـعه، ثم الكناية للسـراب، لأن السـراب يرى من بعيد بسـبب الكثافة كأنه ضباب وهباء، وإذا قرب منه رقّ وانتشر وصار كالهواء[1].

ثالثاً: النظر في العناصـر التي تتكون منها الصـورة، لأن الدقة في اختيار هذه العناصـر هي التي تعطي الصـورة وتكسـبها ثراء وخصـوبة، كما تجعلها على التعبير والإيحاء أقدر، فاختيار الظمآن لا الرائي يكسب الصورة عمقًا بما يوحي به من معنى اللهفة والتحرق وشدة الحاجة، لأنه يوشك على الهلاك، ثم التخاذل وشدة الإعياء.

رابعاً: البحث في الصياغة، ودراسة ما فيها من خصائص تفصح عن خفايا المعاني ثم ما تتصـف به من سـلاسـة أو عذوبة، فمجال التشـبيه في الآية الكريمة كما قال الرماني، يرجع إلى حسـن النظم، وعذوبة اللفظ، وكثرة الفائدة وصـحة الدلالة، وهذا النظر المتعدد يمكن أن يطبق على بقية وجوه التشبيه التي ذكرها[2].

وقال تعالى في بني إسـرائيل: ﴿وَإِذْ نَتَقْنا الجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظِلَّةٌ وَظَنّوا أَنَّهُ واقِعٌ بِهِمْ خُذوا ما آتَيْناكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُروا ما فيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقونَ﴾[3].

قال الزمخشـري عن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَتَقْنا الجَبَلَ فَوْقَهُمْ﴾ أي قلعناه ورفعناه، كقوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنا فَوْقَهُمُ الطّورَ﴾[4]. ومنه: نتق السـقاء، إذا نفضـه ليقتلع الزبدة منه.

والظلة: كل ما أظلك من سـقيفة أو سـحاب، وذلك أنهم (أي اليهود)، أبوا

(١) الرازي، **التفسير الكبير**، ج٤، ص ٩.

(٢) الرماني، **النكت في إعجاز القرآن**، ص ١٠١ وما بعدها.

(٣) ١٧١ك، الأعراف ٧.

(٤) ١٥٤م، النساء ٤.

أن يقبلوا أحكام التوراة؛ لغلظها وثقلها، فهدم الله الطور على رؤوسهم مقدار عسكرهم، وكان فرسخًا من فرسخ، وقيل لهم: إن قبلتموها بما فيها وإلا ليقعن عليكم, فلما نظروا إلى الجبل خرّ كل رجل منهم ساجدًا على جانبه الأيسر وهو ينظر بعينه اليمنى إلى الجبل فرقاً من سقوطه[١].

من هنا فإن انتزاع الجبل ورفعه فوق رؤوس اليهود شيء ليس واضحًا في التصور، لأننا لم نرَ ونشاهد قط جبلاً قد اقتلع من مكانه، ورفع فوق رؤوس قوم، كما حدث لليهود حين تمردوا على أحكام التوراة، ولما كانت هذه الصورة غير مألوفة في مجاري العادات ألحقها القرآن بصورة الظلة، وهي صورة شديدة الألف، وبهذا ينتقل المشبه من الغرابة والغموض وعدم الوضوح إلى الألف والوضوح.

قال تعالى: ﴿سابِقوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُها كَعَرْضِ السَّماءِ وَالأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذينَ آمَنوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ ذلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتيهِ مَنْ يَشاءُ وَاللهُ ذو الفَضْلِ العَظيمِ﴾[٢] قال الرازي: "إن الله تعالى شبه عرض الجنة بعرض السموات السبع والأرضين السبع، ولاشك أن طولها أزيد من عرضها، فذكر العرض تنبيهًا على أن طولها أضعاف ذلك، وهذا تمثيل للعباد بما يعقلونه ويقع في نفوسهم وأفكارهم، وأكثر ما يقع في نفوسهم مقدار السموات والأرض"[٣].

قال الرماني: "وفي ذلك البيان العجيب بما قد تقرر في النفس من العظم"[٤]. ولعله هنا أراد التشبيه فاعتمد على ما علم بالبديهة، وهو أن العرض أقل من الطول في قياس الأبعاد، فإذا شبه الله سبحانه وتعالى عرض الجنة بعرض

---

(١) الزمخشري، **الكشاف**، ج٢، ص ١٧٥، والرازي، **التفسير الكبير**، ج١٥، ص ٣٨.

(٢) ٢١م، الحديد ٥٧.

(٣) الرازي، **التفسير الكبير**، ج٩، ص ٢٠٥.

(٤) الرماني، **النكت في إعجاز القرآن**، ص ٧٧.

السماء والأرض، وهذا العرض بعيد، ليس للإنسان أن يدركه، فقد تقرر في نفسه عرض الجنة. قال الزمخشري: "وذكر العرض دون الطول؛ لأن كل ما له عرض وطول فإنَّ عرضه أقل من طوله؛ فإذا وصف عرضه بالبسطة: عرف أن طوله أبسط وأمدّ"(١).

فالتشبيه القرآني في هذه الآية الكريمة، قد اعتمد على ما هو واضح وجلي في النفوس من أمور البديهة المعلومة بالضرورة، وأوضح أن عرض الجنة أوسع وأرحب، وأفسح لما تعرفه النفوس وتحسه إحساساً منكشفًا، فالصورة تصف بعدًا فسيحًا لعرض الجنة من غير معاناة في التصوير.

وقال تعالى: ﴿وَلَهُ الجَوارِ المُنْشَآتُ في البَحْرِ كَالأَعْلامِ﴾(٢) إن التشبيه قد جاء في سياق تعداد آلاء الرحمن سبحانه وتعالى، وقد انتظم مع مجموعة آيات اختصت بذكر نعم الله سبحانه وتعالى في البحر وهذه الآيات هي قوله تعالى: ﴿مَرَجَ البَحْرَيْنِ يَلْتَقِيانِ، بَيْنَهُما بَرْزَخٌ لا يَبْغِيانِ﴾ (٣). وقوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُما اللُّؤْلُؤُ وَالمَرْجانُ﴾(٤) . وهنا نلاحظ بأن التشبيه قد نبّه على القدرة التي تُسخِّر الفلك الجارية مع عظمها، وما في ذلك من الانتفاع بها وقطع الأقطار البعيدة فيها(٥).

إن وجه الشبه هو العظم، وهو في الجبال أقوى والمراد هنا تجلية مظهر من مظاهر قدرة المولى عز وجل في أنه ييسر لهذه الجواري، الضخمة حركتها على سطح الماء.

---

(١) الزمخشري، **الكشاف**، ج٤، ص ٤٧٩.

(٢) ٢٤م، الرحمن ٢٤.

(٣) ١٩، ٢٠م، الرحمن ٢٠.

(٤) ٢٢م، الرحمن ٢٢.

(٥) الرماني، **النكت في إعجاز القرآن**، ص ٧٨.

إن هذا التشبيه يختلف عما سبق, إذ إن الجامع بين طرفيه النظر إلى قوة الصفة وضعفها، وليس هذا موجوداً في التشبيهات السابقة، حيث كان النظر إلى مستوى الوعي بالجامع أو الصفة المشتركة بين المشبه والمشبه به.

وقال تعالى: ﴿إِنَّها شَجَرَةٌ تَخْرُجُ في أَصْلِ الجَحيمِ، طَلْعُها كَأَنَّهُ رُؤوسُ الشَّياطينِ﴾[١]. فقد شبه سبحانه وتعالى طلع شجرة الزقوم ولم يتسن للإنسان رؤيته بشيء لم يره أيضًا وهو رؤوس الشياطين، ولكن التشبيه هنا قد اعتمد على ما حصل في نفوس الناس من بشاعة صور الشياطين، وإن لم ترها عيانًا[٢].

والتشبيه القرآني حسبما ذهب إليه العلماء القدماء، كان للنفس فيه النصيب الأكبر منه؛ انظر إلى قوله تعالى في قصة نوح عليه وسفينته التي تشق الأمواج المرتفعة ارتفاع الجبال:﴿وَقالَ ارْكَبوا فيها بِسْمِ اللهِ مَجْراها وَمُرْساها إِنَّ رَبّي لَغَفورٌ رَحيمٌ وَهِيَ تَجْري بِهِمْ في مَوْجٍ كَالجِبالِ وَنادى نوحٌ ابْنَهُ وَكانَ في مَعْزِلٍ يا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنا وَلا تَكُنْ مَعَ الكافِرينَ﴾[٣]. إن الجريان في الموج، وهو أن تجري السفينة داخل الموج، وذلك يوجب الغرق، فالمراد أن الأمواج لما أحاطت بالسفينة من الجوانب، شبهت تلك السفينة بما إذا جرت في داخل تلك الأمواج[٤].

وقال القرطبي: "إن الماء جاوز كل شيء بخمسة عشر ذراعًا"[٥]. لقد رسم لنا التشبيه في قوله تعالى السابق صورة كما تحس بها النفس وذلك أن تشبيه الموج بالجبال يمهد للعين بأن تتصور أمواجًا ضخمة وينقل إحساس ركاب تلك السفينة

---

(١) ٦٤، ٦٥ك، الصافات ٣٧.

(٢) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج٣، ص ٤٢١.

(٣) ٤١، ٤٢ك، هود ١١.

(٤) الرازي، **التفسير الكبير**، ج١٧، ص ١٨٤.

(٥) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٩، ص ٢٧.

بالرهبة والجلال كما يحس بهما من يقف أمام الجبال الشاهقة[1].

وقال تعالى: ﴿ذلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرماتِ اللهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ، وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الأَنْعامُ إِلاّ ما يُتْلى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثانِ وَاجْتَنِبوا قَوْلَ الزّورِ حُنَفاءَ للهِ غَيْرَ مُشْرِكينَ بِهِ، وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَكَأَنَّما خَرَّ مِنَ السَّماءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوي بِهِ الرّيحُ في مَكانٍ سَحيقٍ﴾[2].

قال أبو السعود: "ويجوز أن يكون من باب التشبيه المركب فيكون المعنى ومن يشرك بالله فقد هلكت نفسه هلاكًا شبيهًا بهلاك أحد الهالكين"[3].

لقد جاء في أعقاب أمر المسلمين بأن يكونوا غير مشركين. فبين لهم الشرك وهو أمر معنوي عقلي بحال من سقط من السماء فانتهبت لحمه الطير، أو أخذته الريح إلى مكان مجهول. وهذه الحال عقلية أيضًا إذ لا سبيل إلى إدراكها بالحواس. مع أن التشبيه يوقع في النفس رهبة أمام مشهد ذلك الذي سقط من السماء فلم يكن له وجود إلا في الفناء.

وكذلك شبه وهن ما اعتمد عليه المشركون، من عبادتهم غير الله بالعنكبوت التي تتعب في بناء بيتها وتنظيمه، وهي لا تبني سوى أضعف البيوت وأوهنها، فقال سبحانه وتعالى: ﴿مَثَلُ الذينَ اتَّخَذوا مِنْ دونِ اللهِ أَوْلِياءَ كَمَثَلِ العَنْكَبوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً وَإِنَّ أَوْهَنَ البُيوتِ لَبَيْتُ العَنْكَبوتِ لَوْ كانوا يَعْلَمونَ﴾[4].

ففي هذه الآية الكريمة قرن الأمر المعنوي بالصورة المحسوسة فزادته

---

(١) أحمد بدوي، **من بلاغة القرآن**، ص ١٩٢.

(٢) ٣٠، ٣١م، الحج ٣٠-٣١.

(٣) أبو السعود، **تفسير أبي السعود**، ج٤، ص ١٨.

(٤) ٤١ك، العنكبوت ٢٩.

وضوحًا وتأثيرًا[١].

التصوير بالتمثيل

في التمثيل دلالات مفيدة لبيان كيفية التصوير به منها:

١- التشبيه التمثيلي:

وهو مفهوم مبني على التشبيه، فقد رأى عبدالقاهر الجرجاني أن التشبيه ضربان: ضرب يكون فيه وجه الشبه بين الطرفين واضحًا لا يحتاج فيه إلى تأول، كالأشياء التي تدركها الحواس، وذلك كتشبيه صوت بعض الأشياء بصوت غيره ونحو ذلك[٢].

وضرب يحتاج فيه وجه الشبه إلى تأول، وهو يدرك بالعقول كقولك: هذه حجة كالشمس في ظهورها.

فالأول هو التشبيه الظاهر الصريح، والثاني هو التمثيل[٣], ونلاحظ أن الجرجاني عندما فرّق بين التشبيه والتمثيل إنما جاءت من وجه الشبه بين الطرفين فإذا كان وجه الشبه عقليًا فهو يتمثل بغض النظر عن أن يكون طرفا التشبيه مفردين أو مركبين. فمن التمثيل عنده قولهم: ألفاظه كالماء في السلاسة, وهو ما انتزع فيه الشبه العقلي من شيء واحد, ومنه كذلك ما انتزع الشبه العقلي من عدة أمور، يجمع بعضها إلى بعض، ثم يستخرج من مجموعها الشبه، فيكون سبيله سبيل الشيئين يمزج أحدهما بالآخر، حتى تحدث صورة غير ما كان لهما في حال

---

(١) أحمد بدوي، **من بلاغة القرآن**، ص ١٩٣.

(٢) عبدالقاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ص ١٢٦ وما بعدها.

(٣) الجرجاني، نفسه، ص ١٢٠.

الأفراد، لا سبيل الشيئين يجمع بينهما وتحفظ صورتهما[١].

ومنه قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الذينَ حُمِّلوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلوها كَمَثَلِ الحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً بِئْسَ مَثَلُ القَوْمِ الذينَ كَذَّبوا بِآياتِ اللهِ وَاللهُ لا يَهْدي القَوْمَ الظّالِمينَ﴾[٢]. والشبه منتزع من أحوال الحمار، وهو أنه يحمل الأسفار التي هي أوعية العلوم، ومستودع ثمر العقول، ثم لا يحس بما فيها، ولا يشعر بمضمونها، ولا يفرق بينها وبين سائر الأحمال التي ليست من العلم في شيء ولا من الدلالة عليه بسبيل، فليس له مما يحمل حظ سوى أنه يثقل عليه، ويكد جنبيه، فهو، أي الشبه، مقتضى أمور مجموعة هي حمل الحمار الأسفار مع جهله بها[٣].

فالصورة هنا في هذا الموضع تشعر المتلقي بخسارة، الذين لم يحملوا التوراة، وتوحي له بمشهدٍ قريب منه، رآه في حياته على ذلك المعنى وهي صورة ممتزجة من عدة أشياء بحيث لا يراد كل منها منفرداً وإنما هي ممتزجة، لتشكل صورة خاصة.

ورأى السكاكي أن التمثيل تشبيه وجهه وصف غير حقيقي، منتزع من عدة أمور، كقوله تعالى في المنافقين: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الذي اسْتَوْقَدَ ناراً فَلَمّا أَضاءَتْ ما حَوْلَهُ ذَهَبَ اللهُ بِنورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ في ظُلُماتٍ لا يُبْصِرونَ﴾[٤].

الآية الكريمة أتت في سياق تمثيل حال المنافقين الذين توشك كلمة الإيمان التي تنطق بها ألسنتهم أن تأخذ بأيديهم إلى الطريق الصحيح، ثم ما يلبث الكفر الذي يضمرونه في قلوبهم أن يسد عليهم كل المسالك، بحال المستوقد للنار، حين

---

(١) الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ص ١٢٩.

(٢) ٥ك، الجمعة ٥.

(٣) عبدالقاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ص ١٣١ وما بعدها.

(٤) ١٧م، البقرة ٢.

يبرق ضـــــوؤها حوله في ظلمات الليل، وما إن يحاول لمح معالم الطريق، حتى تنطفئ ناره، ويغشاه الظلام، ووجه الشبه الذي يشترك فيه الطرفان هنا، هو ظهور ما يطمع في الوصـــول إلى المطلوب بســـبب مباشـــرة أســـبابه، مع تعقب الحرمان والخيبة لزوال الأسباب. وهذا الوجه يتحقق فيه الأمران اللذان أشار إليهما السكاكي في معنى التمثيل وهما الوصف غير الحقيقي، وكان منتزعًا من عدة أمور[١].

وذهب القزويني إلى أن التمثيل تشبيه، وجهه وصف منتزع من متعدد أمرين، أو أمور، واعترض على تعريف السكاكي وأمثلته، لأنه اشترط أن يكون الوجه غير حقيقي، وجاء بأمثلة وجهها حقيقي[٢].

فقال: "وقيده السكاكي بكونه غير حقيقي"[٣].

ومن أمثلة هذا التمثيل قوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الذين آمَنوا لا تُبْطِلوا صَدقاتِكُمْ بالمَنّ وَالأَذى كَالذي يُنْفِقُ مالَهُ رِئاءَ النّاسِ وَلا يُؤْمِنُ بِاللهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوانٍ عَلَيْهِ تُرابٌ فَأَصابَهُ وابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْداً لا يَقْدِرونَ عَلى شَيْءٍ مِمّا كَسَبوا وَاللهُ لا يَهْدي القَوْمَ الكافِرينَ، وَمَثَلُ الذينَ يُنْفِقونَ أَمْوالَهُمُ ابْتِغاءَ مَرْضاةِ اللهِ وَتَثْبيتاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصابَها وابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَها ضِعْفَيْنِ، فَإِنْ لَمْ يُصِبْها وابِلٌ فَطَلٌّ وَاللهُ بِما تَعْمَلونَ بَصيرٌ﴾[٤].

إن الله سبحانه وتعالى أراد أن يبين للناس أن الصدقة التي تبذل رياء، والتي يتبعها المنّ والأذى، لا تثمر شيئًا ولا تبقى، فنقل إليهم هذا المعنى المجرد في صورة حسية متخيلة، وجعلهم يتملون هيئة الحجر الصلب المستوى، غطته طبقة خفيفة من

---

(١) السكاكي، **مفتاح العلوم**، ص ٣٤٦.

(٢) القزويني، **الإيضاح**، ج٤، ص ٩٠.

(٣) القزويني، نفسه، ج٤، ص ٩٤.

(٤) ٢٦٤-٢٦٥م، البقرة ٢.

التراب، فظنت فيه الخصوبة فإذا وابل من المطر يصيبه، وبدلاً من أن يتركه صلداً، وتذهب تلك الطبقة الخفيفة التي كانت تستره، وتخيل فيه الخير والخصوبة[١].

وجاء المعنى المقابل لذهاب الصدقات المتبرعة بالمنّ والأذى، وهو الإنفاق ابتغاء مرضاة الله، قال الزمخشري: "وليثبتوا منها ببذل المال الذي هو شقيق الروح، وبذله أشق شيء على النفس على سائر العبادات الشاقة وعلى الإيمان؛ لأن النفس إذا رضيت بالتحامل عليها وتكليفها ما يصعب عليها ذلت خاضعة لصاحبها وقلّ طمعها في إتباعه لشهواتها. وبالعكس، فكان إنفاق المال تثبيتاً لها على الإيمان واليقين... وتحقيقًا للجزاء من أصل أنفسهم؛ لأنه إذا أنفق المسلم ماله في سبيل الله، علم أن تصديقه وإيمانه بالثواب من أصل نفسه ومن إخلاص قلبه"[٢]. وحيث إن الصدقات التي تنفق ابتغاء مرضاة الله، هي في هذه المرة كالجنة، لا كحفنة من تراب، فهنا الوجه الثاني للصورة، لأن إنفاق الصدقات ابتغاء مرضاة الله، هي كالجنة، والجنة هنا فوق ربوة. وهذا هو الوابل مشتركاً بين الحالتين، ولكنه في الحالة الأولى يمحو ويمحق, وفي الحالة الثانية يربي ويخصب، وفي الحالة الأولى يصيب الصفوان، فيكشف عن وجه كالح الأذى، وفي الحالة الثانية يصيب الجنة، فيمتزج بالتربة ويخرج أكلاً، ولو أن هذا الوابل لم يصبها، فإن فيها من الخصب والاستعداد وللإنبات، ما يجعل القليل من المطر يهزها ويحييها[٣].

التخييل:

وهو ما يثبت فيه الشاعر أمراً هو غير ثابت أصلاً، ويدّعى دعوى لا طريق

---

(١) سيد قطب، **التصوير الفني**، ص ٣١ وما بعدها.

(٢) الزمخشري، **الكشاف**، ج١، ص ٣١٣.

(٣) سيد قطب، **التصوير الفني**، ص ٣١ وما بعدها.

إلى تحصيلها، ويقول قولاً يخدع فيه نفسه ويريها ما لا ترى[١].

وواضح أن مجال التخييل هو التصوير، ولكنه ينصرف إلى الأدباء من البشر، لأن الخيال الذي يمكن أن يتناوله عبد القاهر الجرجاني وغيره ما كان في أبناء جنسهم، أما الخيال أو التخييل في القرآن الكريم فليس لهم فيه من سبيل.

ولكن قسمًا من العلماء أدخلوه في ميدان الدرس القرآني لتأويل الآيات الموهمة بحسب ظاهرها بتجسيم الذات الإلهية وما يتصل بها من أعضاء وجوارح، فقد قال الزمخشري عن التخييل: "ولا ترى بابًا في علم البيان أدق ولا أرق ولا ألطف من هذا الباب "التخييل" ولا أنفع وأعون على تعاطي تأويل المشتبهات من كلام الله تعالى في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام الأنبياء، فإن أكثره وعليته تخييلات قد زلت فيها الأقدام قديمًا وما أُتي الزالون إلا من قلة عنايتهم بالبحث والتنقير"[٢] وقال في قوله تعالى: ﴿وَما قَدَروا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالأَرْضُ جَميعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ القِيامَةِ وَالسَّماواتُ مَطْوِيّاتُ بِيَمينِهِ سُبْحانَهُ وَتَعالى عَمّا يُشْرِكونَ﴾[٣] نبههم على عظمته، وجلالة شأنه على طريقة التخييل فقال: "والأرض جميعًا"، والغرض من هذا الكلام، إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعته، تصوير عظمته والتوفيق على كنه جلاله، لا غير، من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز"[٤]. ولما كان التخييل يستعمل في غير القرآن الكريم فقد تعقبه ابن المنير وفسره بالتمثيل فقال عن كلام الزمخشري: وأكثر كلام الأنبياء والكتب السماوية وعليتها تخييل قد زلت فيه الأقدام قديمًا".

---

(١) عبدالقاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ص ٣٥٠.

(٢) الزمخشري، **الكشاف**، ج٤، ص ١٤٣.

(٣) ٦٧ك، الزمر ٣٩.

(٤) الزمخشري، نفسه، ج٤، ص ١٤٢.

قال ابن المنير: "إنما عني بما أجراه هنا من لفظ التخييل التمثيل، وإنما العبارة موهمة منكرة في هذا المقام لا تليق به بوجه من الوجوه"[١].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالوا بَلى شَهِدْنا أَنْ تَقولوا يَوْمَ القِيامَةِ إِنّا كُنّا عَنْ هذا غافِلينَ﴾[٢]. وفيه قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالوا بَلى شَهِدْنا﴾ من باب التمثيل والتخييل، ومعنى ذلك أنه تعالى نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى، فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقردهم، وقال لهم: ألست بربكم؟ وكأنهم قالوا: بلى أنت ربنا، شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك. وباب التمثيل واسع في كلام الله تعالى ورسوله عليه السلام، وفي كلام العرب... ومعلوم أنه لا قول، وإنما هو تمثيل وتصوير للمعنى"[٣].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنا إِلى ما عَمِلوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثوراً﴾[٤] قال الزمخشري: "ليس ها هنا قدوم ولا ما يشبه القدوم، ولكن مثلت حال هؤلاء وأعمالهم التي عملوها في كفرهم من صلة رحم، وإغاثة ملهوف، وقرى ضيف، ومنّ على أسير، وغير ذلك من مكارمهم ومحاسنهم بحال قوم خالفوا سلطانهم، واستعصوا عليه، فقدم إلى أشيائهم، وقصد إلى ما تحت أيديهم فأفسدها ومزقها كل ممزق ولم يترك لها أثراً ولا عثيراً"[٥].

---

(١) الزمخشري، **حاشية ابن المنير على الكشاف**، ج٤، ص ١٤٣.

(٢) ١٧٢ك، الأعراف ٧.

(٣) الزمخشري، **الكشاف**، ج٢، ص ١٧٦-١٧٧.

(٤) ٢٣ك، الفرقان ٢٥.

(٥) الزمخشري، **الكشاف**، ج٣، ص ٢٧٤.

في الآية الكريمة تشبيه بليغ فقوله تعالى: ﴿فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثوراً﴾ أي كالغبار المنثور في الجو في حقارته وعدم نفعه، حذف منه أداة التشبيه ووجه الشبه فأصبح بليغاً.

أما التخييل عند صاحب الطراز، يحيى بن حمزة العلوي هو اللفظ الدال بظاهره على معنى، والمراد غيره على جهة التصوير، فقوله: هو اللفظ الدال على معنى بظاهره، يُحترزُ به عن اللفظ المشترك، فإنه غير دالّ على معنىً بظاهره فإنه لا ظاهِرَ فيه، وإنما دلالته على جهة البدلية، وقوله: والمراد غيره، يُحترز به عن البَصَر، فإنه دال على معنى بظاهره وهو المراد بنفسه لا يُراد غيره"(١).

والتخييل كما يقول العلوي أيضًا: "إن السبب في حسن موقعه في البلاغة هو ما اختص به هذا النوع من كونه موضوعًا على تشبيه غير المحسوس بالمحسوس"(٢). كقوله تعالى: ﴿بَلْ يَداهُ مَبْسوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ﴾(٣) فالآية الكريمة كناية عن الكرم.

ضرب المثل:

ويضرب المثل بعد أن يتقدمه مذكور يكون مشبهًا به، ولا يمكن حذفه والاقتصار على ذكر المشبه. ولا يعرف غرض الكلام في هذا التمثيل من الألفاظ المجردة، وإنما تكون المعاني الحاصلة من مجموع الكلام أدلة على الأغراض والمقاصد، ففي كتاب يزيد بن الوليد إلى مروان بن محمد، حين بلغه أنه يتلكأ في بيعته قال يزيد: أما بعد، فإني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى، فإذا أتاك كتابي هذا فاعتمد على أيتهما شئت، والسلام، والمعنى أنه متردد في بيعته ومثله مثل رجل قائم

(١) يحيى بن حمزة، **الطراز**، ص ٣٩٩-٤٠٠.

(٢) يحيى بن حمزة، السابق، ص ٣٩٨.

(٣) ٦٤م، المائدة ٥.

ليذهب في أمره فجعلت نفسه تريه تارة أن الصواب في أن يذهب، وأخرى أنه في أن لا يذهب، فجعل يقدم رجلاً تارة، ويؤخر أخرى[1].

فهذا الكلام أبلغ في إثبات التردد له من أن تقول أنت كمن يقدم رِجْلاً ويؤخر أخرى.

حاصل كلام الجرجاني أن المثل يضرب في حالة تشبيه مضمون المثل، وقد سمى القزويني هذا التمثيل المجاز المركب، وعرّفه قائلاً بأنه اللفظ المركب المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه، أي تشبيه صورتين منتزعتين من أمرين، أو أمور أخرى، ثم تدخل المشبهة في جنس المشبه بها مبالغة في التشبيه، فتذكر بلفظها من غير تغيير بوجه من الوجوه. وقال "كل هذا يسمى التمثيل على سبيل الاستعارة، وقد يسمى التمثيل مطلقًا، ومتى فشا استعماله كذلك سمي مثلاً، ولذلك لا تغير الأمثال، ومما يُبنى على التمثيل نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ في ذلِكَ لَذِكْرى لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقى السَّمْعَ وَهُوَ شَهيدُ﴾[2] معناه لمن كان له قلب ناظر فيما ينبغي أن ينظر فيه، واعٍ لما يجب وعيه، ولكن عدل عن هذه العبارة ونحوها إلى ما عليه التلاوة، بقصد البناء على التمثيل، ليفيد ضرباً من التخييل، وذلك أنه لما كان الإنسان حين لا ينتفع بقلبه فلا ينظر فيما ينبغي أن ينظر فيه، ولا يفهم ولا يعي، جعل كأنه قد عدم القلب جملة، كما جعل من لا ينتفع بسمعه وبصره فلا يفكر فيما يؤديان إليه بمنزلة العادم لهما، ولزم من هذا أن لا يقال فلان له قلب إلا إذا كان ينتفع بقلبه"[3] وقد سبقه الزمخشري إلى أمور كثيرة تخص التمثيل أفاد منها فيما أورد، ففي قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الذي اسْتَوْقَدَ ناراً فَلَمّا أَضاءَتْ

---

(١) الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص ٣٤٤.

(٢) ٣٧ك، ص ٥٠.

(٣) القزويني، **الإيضاح في علوم البلاغة**، ج٥، ص ١١٣.

ما حَوْلَها ذَهَبَ اللهُ بِنورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ في ظُلُماتٍ لا يُبْصِرونَ﴾(١).

ذكر الزمخشري أن المثل يُضرب في كلام العرب بمعنى النظير، فقال: "والمثل في أصل كلامهم: بمعنى المثل، وهو النظير. يقال: مِثْل ومَثَل ومَثيل كشِبْه وشبه وشبيْه. ثم قيل للقول السائر، ولم يضربوا مثلاً، ولا رأوه أهلاً للتسيير، ولا جديراً بالتداول والقبول، إلا قولاً فيه غرابة من بعض الوجوه... وقد استعير المثل في الآية الكريمة استعارة الأسد للمقدام للحال. أو الصفة أو القصة... كأنه قيل: حالهم العجيبة الشأن كحال الذي استوقد نارًا(٢).

التصوير بالاستعارة:

ترتبط الاستعارة بالتشبيه من حيث قدرتها على التصوير، والتقديم الحسي للمعنى، بل اتفق العلماء على أن الاستعارة أبلغ من التشبيه، لأنها مجاز، وهو حقيقة والمجاز أبلغ، و"رأى جمهور البلاغيين أن الاستعارة مجاز لغوي، وقيل هي مجاز عقلي، بمعنى أن الاستعارة تعتمد على أمر عقلي، لا لغوي"(٣). ومدار هذا الأمر الإحساس بالشيء، فإن الحس بالشيء ورؤيته في التشبيه غير الحس به ورؤيته في الاستعارة، وكأن هناك سلماً تتعاقب درجاته، ويرتقي فيه الخيال درجة درجة. يبدأ مع البدء، بالإحساس بالمشابهة بين شيئين، وتنتهي عند توهج الإحساس بصيرورتهما شيئًا واحدًا(٤).

فالتشبيه في الآية الكريمة الآتية: ﴿إِنَّ اللهَ يُدْخِلُ الذينَ آمَنوا وَعَمِلوا الصّالِحاتِ جَنّاتٍ تَجْري مِنْ تَحْتِها الأَنْهارُ وَالذينَ كَفَروا يَتَمَتَّعونَ وَيَأْكُلونَ كَما تَأْكُلُ

---

(١) ١٧م، البقرة ٢.

(٢) الزمخشري، **الكشاف**، ج١، ص ٧٢، وينظر أيضاً القزويني، **الإيضاح**، ج٥، ص ١١٤.

(٣) عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني، **البلاغة العربية، أسسها، وعلومها، وفنونها**، ج٢، ص ٢٣٣.

(٤) محمد أبو موسى، **التصوير البياني**، ص ١٧٦.

الأَنْعامُ وَالنّارُ مَثْوًى لَهُمْ﴾[١].

يقوم على ملاحظة صفة مشتركة بين أكلهم وأكل الحيوانات، يراد بها التخسيس لهم والازدراء بهم في هذه الحال، ووصفهم بالجهل والدناءة، وأنهم يأكلون للشره والنهم كالبهائم، أي ليس لهم همّة إلا بطونهم وفروجهم، ساهون عما في غدهم، وقيل: المؤمن في الدنيا يتزود، والمنافق يتزين، والكافر يتمتع، وأن الأنعام يهمها الأكل لا غير والكافر كذلك والمؤمن يأكل ليعمل صالحًا ويقوى عليه والأنعام لا تستدل بالمأكول على خالقها والكافر كذلك[٢].

إذا نظرنا إلى هذا التشبيه في هذه الآية الكريمة نجد بأن الألفاظ باقية على حقيقتها، حيث الطرفان فيه مذكوران، وهناك التشبيه المؤكد الذي حذفت منه الأداة، وفيه تصوير يختلف عما هو في النوع الذي أوردناه، ومثاله قوله تعالى في صفة الجبال يوم القيامة: ﴿وَتَرى الجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ صُنْعَ اللهِ الذي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبيرٌ بِما تَفْعَلونَ﴾[٣] فالجبال تسير كما تُسير الريح السحاب، فإذا نظر إليها الناظر حسبها واقفة ثابتة في مكان واحد ولكنها تمر مرًا حثيثًا كما يمر السحاب، وهكذا الأجرام العظام المتكاثرة العدد؛ إذا تحركت لا تكاد تبين حركتها[٤].

فالتصوير في هذا التشبيه يعتمد على نوع من التخييل، إذ إن الناظر يتخيل الجبال ثابتة وهي تتحرك حركة بطيئة، وهذا كما أننا نرى الشمس والقمر وسائر الكواكب ثابتة في حين أنها تتحرك على وفق مدارات معلومة.

---

(١) م٤٧، محمد ١٢.

(٢) أنظر الرازي، **التفسير الكبير**، ج٢٨، ص ٤٥، وكذلك القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٦، ص ١٥٥.

(٣) ٨٨ك، النمل ٢٧.

(٤) الزمخشري، **الكشاف**، ج٣، ص ٣٨٧.

أما التصوير بالاستعارة فيعتمد على نوع من الإدراك، تتحول فيه الأشياء عن طبائعها المألوفة وتأخذ صورًا جديدة، وحقائق جديدة، كما في قوله تعالى في صفة جهنم: ﴿إِذا رَأَتْهُمْ مِنْ مَكانٍ بَعيدٍ سَمِعوا لَها تَغَيُّظاً وَزَفيراً﴾[1]. فقد شبه جهنم بحيوان ضخم هائج يجول ويزفر من شدة غيظه، ثم استعار لها هذا الحيوان وسكت عن الاستعارة، والتصوير يبث الهول والخوف بهذه الصورة الغريبة المفزعة، فقد تلاشى التشبيه ودخل المشبه في جنس المشبه به، والخيال يصعد إلى مرحلة أعلى من التشبيه، حيث تتم فيه عملية دمج الطرفين[2].

فالاستعارة إذن ليست حركة في ألفاظ فارغة من معانيها ولا تلاعبًا بكلمات، وإنما هي إحساس وجداني عميق، ورؤية قلبية لهذه المشبهات التي تشكلت في الكلمات المستعارة.

فالجرجاني يقول عنها: "إنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ، حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدة من الدرر، وتجني من الغصن الواحد أنواعًا من الثمر، وإذا تأملت أقسام الصنعة التي بها يكون الكلام من حد البلاغة، ومعها يستحق وصف البراعة، وجدتها تفتقر إلى أن تعيرها حلاها... فإنك لترى بها الجماد حيًا ناطقًا، والأعجم فصيحًا، والأجسام الخُرُس مبينة، والمعاني الخفية، بادية جلية... إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنها قد جسمت حتى رأتها العيون، وإن شئت لطفت الأوصاف الجسمانية حتى تعود روحانية لا تنالها الظنون"[3].

---

(١) ك ٢٥، الفرقان ١٢.

(٢) محمد أبو موسى، **التصوير البياني**، ص ٢٥٤.

(٣) الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ص ٦٠-٦١.

وللاستعارة أكثر من تقسم[١] ونختار منها ما يشمل طرفيها والوجه الجامع بينهما حيث يتبين التصوير بها وأثر ذلك في نفس المتلقي، من ذلك قوله تعالى في وصف مشهد من مشاهد القيامة ﴿وَتَرَكْنا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَموجُ في بَعْضٍ وَنُفِخَ في الصّورِ فَجَمَعْناهُمْ جَمْعاً، وَعَرَضْنا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكافِرينَ عَرْضاً﴾[٢].

حيث استعار الموج، وهو حركة الماء لحركة الناس يوم القيامة والاستعارة تصور الجمع المحتشد الحائر المضطرب أي يضطربون ويختلطون[٣]. وقد بعد مداه حتى صار كالبحر الزاخر والاستعارة متلائمة مع قصة بناء ذي القرنين السد، حيث كانت تشير إلى قدرة الله سبحانه وتعالى في جعل السد دكاً، وتركهم بعضهم يموج في بعضهم.

وقوله تعالى: ﴿وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهارُ فَإِذا هُمْ مُظْلِمونَ﴾[٤]. وقد استعيرت كلمة "نسلخ" لإخراج النهار من الليل، والأصل فيها أن من كشط الجلد وإزالته عن الشاة ونحوها.

قال الرماني: "والاستعارة أبلغ لأن السلخ إخراج شيء مما لامسه وعسر انتزاعه منه لالتحامه، فكذلك قياس الليل"[٥]. وهي تصور للعين انحسار الضوء عن الكون قليلاً قليلاً، ودبيب الظلام إلى هذا الكون في بطء، حتى إذا تراجع الضوء ظهر ما كان مختفياً وراءه من ظلمة الليل[٦].

---

(١) الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ص ٤١.

(٢) ٩٩، ١٠٠ك، الكهف ١٨.

(٣) الزمخشري، **الكشاف**، ج٢، ص ٧٤٨.

(٤) ٣٧ك، يس ٣٦.

(٥) الرماني، **النكت**، ص ٨٢.

(٦) أحمد محمد بدوي، **من بلاغة القرآن**، ص ٢١٨.

وقال تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعينَ، عَمّا كانوا يَعْمَلونَ، فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرْ وَأَعْرِضْ عَنِ المُشْرِكينَ﴾(١)، وقد استعير الصدع، وهو كسر الزجاجة للتبليغ، والكسر محسوس والتبليغ معقول والجامع بينهما التأثير. وجسدت هذه الاستعارة حقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وصورته في هيئة الصورة المحسوسة، وهو الصدع، ويعني الأمر بالصدع كذلك زلزلة ما تعارف عليه الناس، وألفوه في حياتهم وسلوكهم وعاداتهم(٢).

وقال تعالى: ﴿وَلَمّا سَكَتَ عَنْ موسى الغَضَبُ أَخَذَ الأَلْواحَ﴾(٣). الاستعارة في "سكت" والمستعار له الغضب والمستعار منه الزوال والذهاب، والغضب والزوال معقولان، وهذه الاستعارة تشعر المتلقي بصورة الغضب، وكأنه إنسان يدفع موسى عليه السلام ويحثه على الانفعال، ثم سكت وكفّ عن دفعه موسى وتحريضه(٤)، وتأتي هذه الاستعارة كذلك متلائمة مع سياق الآيات حيث ذكر الله تعالى اتخاذ قوم موسى العجل رباً لهم من دون الله، وقال تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ موسى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لا يُكَلِّمُهُمْ وَلا يَهْديهِمْ سَبيلاً اتَّخَذوهُ وَكانوا ظالِمينَ﴾(٥) وقال تعالى: ﴿وَلَمّا رَجَعَ موسى إِلى قَوْمِهِ غَضْبانَ أَسِفًا قالَ بِئْسَما خَلَفْتُموني مِنْ بَعْدي﴾(٦). وقال تعالى: ﴿وَلَمّا سَكَتَ عَنْ موسى الغَضَبُ﴾، حيث جاءت الاستعارة لتدل على موقع العودة من الغضب إذ تؤمل الحال، ونظر فيما تعود به عبادة العجل من الضرر في الدين، كما أن الساكت يتوقع كلامه(٧).

وقال تعالى في صفة جهنم: ﴿إِذا أُلْقوا فيها سَمِعوا لَها شَهيقاً وَهِيَ تَفورُ،

---

(١) ٩٢، ٩٣ك، الحجر ١٥.

(٢) محمد أبو موسى، **التصوير البياني**، ص ٢١٢.

(٣) ١٥٤ك، الأعراف ٧.

(٤) أحمد محمد بدوي، **من بلاغة القرآن**، ص ٢٢١.

(٥) ١٤٨ك، الأعراف ٧.

(٦) ١٥٠ك، الأعراف ٧.

(٧) أبو هلال العسكري، **الصناعتين**، ص ٢٧٢.

تَكادُ تَمَيَّزُ مِنَ الغَيْظِ كُلَّما أُلْقِيَ فيها فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُها أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذيرٌ﴾ [١].

الاستعارة في "الغيظ" فقد استعير لشدة الغليان بالاتقاد معقول، والغليان محسوس، ولأن الانتقام من الله سبحانه يقع على قدره، ففيه بيان عجيب، وزجر شديد، لا تقوم مقامه الحقيقة[٢]. وهذا التمييز من الغيظ يشعر بشدة ما جناه أولئك الكفرة، حتى لقد شعرت بهم جهنم واغتاظت منه وفي لا تحس[٣].

وللاستعارة تقسيم، نظر فيه إلى أمر خارج عن أركانها المعروفة منه الاستعارة المرشحة وهي التي قرنت بما يلائم المستعار منه[٤]، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلى تَقْوى مِنَ اللهِ وَرِضْوانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلى شَفا جَرْفٍ هارٍ فَانْهارَ بِهِ في نارِ جَهَنَّمَ﴾[٥].

الاستعارة في "شفا جرف هارٍ" حيث عبر بها عن الباطل ثم قفّي الاستعارة بما يلائم المستعار منه وهو الجرف، فجاء قوله: ﴿فَانْهارَ بِهِ في نارِ جَهَنَّمَ﴾ ترشيحًا للاستعارة، وهو يكمل صورتها ويقوي تمثيل المعنى، وإبرازه فيها. "فلما جعل الجرف الهائر مجازًا"[٦] عن الباطل قيل: "فانهار به في نار جهنم" على معنى فطاح به الباطل في نار جهنم، إلا أنه رشح المجاز فجيء بلفظ الانهيار الذي هو للجرف، ليصور أن المبطل كأنه أسس بنيانًا على شفا جرف من أودية جهنم، فانهار به ذلك الجرف، فهوى في قعرها[٧]. وملاحظة الباطل الذي هو مستعار منه متناسقة مع

---

(١) ٧، ٨ ك، الملك ٦٧.

(٢) أبو هلال العسكري، **الصناعتين**، ص ٢٧٢.

(٣) أحمد محمد بدوي، **من بلاغة القرآن**، ص ٢٢١.

(٤) القزويني، **الإيضاح**، ج٥، ص ١٠١.

(٥) ١٠٩م، التوبة ٩.

(٦) **معجم المصطلحات البلاغية**.

(٧) الزمخشري، **الكشاف**، ج٢، ص ٣١٢.

السياق الذي جاءت فيه الاستعارة، فهي في سياق الأخبار عن المنافقين الذين اتخذوا مسجدًا لضرر المسلمين وتقوية النفاق وتفريق جموع المصلين، وقد نهى الرسول ρ عن الصلاة فيه، قال تعالى: ﴿وَالذينَ اتَّخَذوا مَسْجِداً ضِراراً وَكَفَروا وَتَفْريقاً بَيْنَ المُؤْمِنينَ وَإِرْصاداً لِمَنْ حارَبَ اللهَ وَرَسولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنا إِلاّ الحُسْنى وَاللهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكاذِبونَ، لا تَقُمْ فيهِ أَبَداً لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلى التَّقْوى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقومَ فيهِ فيهِ رِجالٌ يُحِبّونَ أَنْ يَتَطَهَّروا واللهُ يُحِبُّ المُتَطَهِّرينَ﴾[١]، ثم جاءت الموازنة بين المسجد المؤسس على تقوى الله والمسجد المؤسس على الباطل حيث "وضع شفا الجرف في مقابلة التقوى لأنه جعل مجازًا عمّا ينافي التقوى"[٢]. فكان ترشيح الاستعارة يظهر الصلة بين دلالتها التصويرية وسياقها بين معاني الآيات. ومنه الاستعارة المجردة وهي التي قرنت بما يلائم المستعار له[٣]. ومنها قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً قَرْيَةً كانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتيها رِزْقُها رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللهِ فَأَذاقَها اللهُ لِباسَ الجوعِ وَالخَوْفِ بِما كانوا يَصْنَعونَ﴾[٤].

التجريد في استعارة اللباس للجوع، لاشتمال الجوع على أهل القرية الكافرة كما يشتمل اللباس عليهم. قال الشريف الرضى: "وإنما قال سبحانه: "لباس الجوع" ولم يقل طعم الجوع والخوف، لأن المراد بذلك –والله أعلم– وصف تلك الجبال بالشمول لهم، والاشتمال عليهم كاشتمال الملابس على الجلود، لأن ما يظهر منهم من مضيض الجوع وأليم الخوف من سوء الأحوال وشحوب الألوان وضؤولة الأجسام كاللباس الشامل لهم والظاهر عليهم"[٥].

---

(١) ١٠٧، ١٠٨م، التوبة ٩.

(٢) الزمخشري، **الكشاف**، ج٢، ص ٢، ص ٣١٢.

(٣) القزويني، **الإيضاح**، ج٥، ص ٩٩.

(٤) ١١٢ النحل، ك ١٦.

(٥) الشريف الرضي، **تلخيص البيان في مجازات القرآن**، ص ١٩٦ وما بعدها، **الكشاف**.

وهو تعبير دقيق عن شدة مماسة الجوع والخوف للإنسان، حتى كأنه قد تلبس فيه لبوساً ومسّه مساً فعلياً لاذعاً أكثر مما يمسّ اللباس الجلد، والتجليد هنا أبلغ لما في لفظ الإذاقة من المبالغة في الألم باطنًا[١]. أي أن استعارة الجوع تتوافق مع سياق الوعيد، حيث ضرب الله مثلاً بعذاب القرية الكافرة بأنعم الله، فلو قيل: طعم الجوع والخوف لم يظهر المقصود والمراد الذي هو وصف العذاب العام لجميع البدن.

قال القزويني: "فإن قيل: لِمَ لم يقل: فأذاقها الله طعم الجوع والخوف؟ قلنا: لأن الطعم، وإن لاءم الإذاقة، فهو مفوت لما يفيد لفظ اللباس من بيان أن الجوع والخوف عم أثرهما جميع البدن عموم الملابس"[٢].

---

(١) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن.**

(٢) القزويني، **الإيضاح في علوم البلاغة**، ج٥، ص ٩٩.

خلاصة

القرآن الكريم ومن خلال استخدام التشبيه يهدف إلى التصوير والتأثير معًا، وتؤدي أيضًا إلى الدقة في التشبيه حيث تعطي للمعنى وضوحًا وتأثيرًا نفسيًا قويًا. أنظر إلى قوله تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الحَياةِ الدُّنْيا كَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَباتُ الأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشيماً تَذْروهُ الرِّياحُ وَكانَ اللهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِراً﴾[١].

إن الصـــورة التي أمامنا تتناول حال الدنيا الفانية بحال النبات وقد جفّ فأضحى هشيمًا تطيره الرياح، ولكن الرياح كعنصر فاعل في الصورة يعطي سرعة الحركة الدالة على سـرعة الزوال والتلاشـي، فإذا كانت الرياح سـابقًا عنصـرًا بناءً للحياة في بهجتها ونمائها وجمالها، فهي هنا تحمل دلالة تلاؤم السـياق العام التي تضمنته الصورة الجميلة.

فالمشـهد الطبيعي كله مشـهد سريع لا يستغرق الطول أو التفصـيل، ولكنه قصـير كأنه يمر أمام العين كلمحة. تلك اللمحة التي تتأكد باختزال الصـورة لكل أنواع التفصـيل والتجزيء وتجريدها من مكونات الصـورة بامتدادها الزماني وتراخيها في التتابع الزمني والمكاني... والإبقاء على العناصـر الملائمة للهدف الديني... وهو سرعة زوال الحياة وفنائها.

أخيرًا، إن قيمة الاستعارة تكمن في إخراجها إلى ساحة تجعل منها عنصـرًا فاعلاً في بناء الأسـلوب وإنتاج الدلالات، وفي تفاعلها مع سـياقاتها التي ترد فيها، ومدى مناسبتها لتلك السياقات. وما يرتبط بالاستعارة من التعبير بالصـورة وتجسيد المعنويات وبث الحيوية والحركة في الجمادات، وهذا يزيد من أهمية هذا البحث

---

(١) ٤٥ك، الكهف ٤٥.

المتواضع لدراسة التصوير الاستعاري، ودراسة السمات الأسلوبية والدلالية لذلك الارتباط في نص القرآن الكريم.

ومن المفيد الإشارة إلى أنّ النقاد القدامى –باستثناء عبد القاهر الجرجاني– لم ينهضوا بمفهوم الصورة إلى المجال الاصطلاحي الدقيق؛ فهم عملوا على الكلام على اللفظ والمعنى، أو الشكل والمضمون، أو الصورة والمادة؛ فكانت نظريّة النظم عند عبدالقاهر، تختزل في تضاعيفها مفهوم الصورة الفنّيّة(١).

---

(١) محمد حسين علي الصغير، **الصورة الأدبية في الشعر الأموي:** ٢٨-٣١؛ الجرجاني: **أسرار البلاغة.**

المصادر والمراجع

١. ابن الرومي (٢٠٠٢م)، **الديوان**، شرح أحمد حسن بسج، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.

٢. ابن المثنى، معمر (١٣٨١هـ-١٩٦٩م)، **مجاز القرآن**، تحقيق محمد فؤاد سزكين، مصر، مكتبة الخانجي.

٣. ابن المنير (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)، **حاشية ابن المنير على الكشاف للزمخشري**، بيروت، دار الكتاب اللبناني.

٤. ابن حمزة، يحيى (١٤١٥هـ-١٩٩٥م)، **الطراز**، ضبطه محمد عبدالسلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية.

٥. أبو السعود (لا ت)، **تفسير أبي السعود**، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٦. ابن منظور (لا ت.)، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، طبعة مصورة عن طبعة بولاق.

٧. أبو موسى، محمد (١٤٠٠هـ-١٩٨٠م)، **التصوير البياني**، القاهرة، مكتبة وهبة.

٨. بدوي، أحمد محمد (١٣٧٠هـ-١٩٥٠م)، **من بلاغة القرآن**، مصر، القاهرة، مكتبة نهضة مصر.

٩. التهانوي (لا ت.)، **كشاف اصطلاحات الفنون**، مكتبة خياط، بيروت.

١٠. الجاحظ، عمر بن بحر (١٣٨٨هـ-١٩٦٩م)، **الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ٣.

١١. الجرجاني، عبدالقاهر (١٤١٢هـ-١٩٩٢ م)، **أسرار البلاغة**، تحقيق محمد رشيد رضا، والشيخ أسامة صلاح الدين، بيروت، دار إحياء العلوم.

١٢. الجرجاني، عبدالقاهر (لا ت), **دلائل الإعجاز**، بيروت، دار المعرفة.

١٣. حمد بن محمد بن إبراهيم، **بيان إعجاز القرآن الخطابي**، ضمن ثلاث رسائل في: الباقلاني، أبو بكر بن الطيب (١٣٧٤هـ-١٩٥٤م). **إعجاز القرآن**، تحقيق أحمد صقر، مصر، دار المعارف.

١٤. الرازي (١٤١١هـ-١٩٧٨م)، **التفسير الكبير**، بيروت، دار الكتب العلمية.

١٥. الرماني، علي بن عيسى (لا ت)، **النكت في إعجاز القرآن**، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، مصر، دار المعارف.

١٦. الزركشي، (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م)، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار الجيل.

١٧. الزمخشري، محمود بن عمر (١٩٨٧م)، **الكشاف**، بيروت، دار الجيل، ط ٣.

١٨. السكاكي (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)، **مفتاح العلوم** ، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢.

١٩. السيد، شفيع (١٩٧٧م)، **التعبير البياني رؤية بلاغية نقدية**، القاهرة، مكتبة الشباب.

٢٠. الشايب، أحمد (١٩٩٤م)، **أصول النقد الأدبي**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط ١٠.

٢١. الشوكاني،(١٤١٤هـ-١٩٩٤م)، **فتح القدير**، دمشق، بيروت، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب.

٢٢. الصغير، محمد حسين علي (لا ت)، **الصورة الأدبية في الشعر الأموي**، دون

مكان.

٢٣. عباس، إحسان (١٣٩١هـ-١٩٧١م)، **تاريخ النقد الأدبي**، بيروت، دار القلم.

٢٤. عبدالجليل، محمد بدري (لا ت)، **المجاز وأثره في الدرس اللغوي**، بيروت، دار النهضة العربية.

٢٥. العسكري، أبو هلال (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م)، **كتاب الصناعتين**، تحقيق علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، صيدا، بيروت، المكتبة العصرية.

٢٦. عصفور، جابر (١٣٧٨هـ-١٩٥٨م)، **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي**، القاهرة، دار مصر للطباعة.

٢٧. العفيفي، محمد الصادق (١٣٩٨هـ-١٩٧٨م)، **النقد التطبيقي والموازنات**، مصر، مؤسسة الخانجي.

٢٨. عياد، شكري محمد (١٤٠٢هـ-١٩٨٢م)، **مدخل إلى علم الأسلوب**، الرياض، دار العلوم.

٢٩. عيد، محمد (١٩٧٤م)، **في اللغة ودراستها**، مصر، عالم الكتب.

٣٠. غريّب، روز (١٩٧١م)، **تمهيد في النقد الحديث**، بيروت، دار المكشوف.

٣١. القرطبي، (١٤١٣هـ-١٩٩٣م)، **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت، دار الكتب العلمية.

٣٢. القزويني، (١٤١٤هـ-١٩٩٣م)، **الإيضاح**، تحقيق عبد المنعم خفاجي، بيروت، دار الجيل، ط ٣.

٣٣. قطب، سيد (لا ت)، **التصوير الفني في القرآن الكريم**، نسخة مصورة.

٣٤. الميداني، عبدالرحمن حسن حبنكة (١٤١٦هـ-١٩٩٦م), **البلاغة العربية، أسسها، وعلومها، وفنونها**، دمشق، دار القلم، بيروت، الدار الشامية.

٣٥. ناصف، مصطفى (١٣٨٧هـ-١٩٥٨م)، **الصورة الأدبية**، القاهرة، دار مصر

للطباعة.

References:

1. ʿabbās, Iḥsān. ***Tārīkh Annaqd Al-Adabī*** (in Arabic), (Beirut: Dār Al-Qalam, 1971).
2. Abdul Jalīl, Mohammad Badri. ***Al-Majāz Wa Atharuh Fi Addars Al-Lughawi*** (in Arabic), (Beirut: Dār Annahdah Al-ʿarabiyah, n.d.).
3. Abū Assuʿūd. ***Tafsīr Abī Assuʿūd*** (in Arabic), (Beirut: Dār Al-Fikr Lil Tibāʿah Wannashr Wattawzīʿ, n.d.).
4. Abū Mūsā, Mohammad. ***Aṭaswīr Al-Bayānī*** (in Arabic), (Cairo: Maktabat Wahbah, 1980).
5. Al-ʿafifi, Mohammad Assādiq. ***Annaqd Attaṭbīqi Wal Muwazanāt*** (in Arabic), (Egypt: Muassasat Al-Khānji, 1978).
6. Al-ʿaskari, Abu Hilāl. ***Kitāb Assinaʿatayn*** (in Arabic), ed. Ali Mohammad Al-Bijjawi &Mohammad Abu Al-Fadl Ibrāhīm, (Sidon: Al-Maktabah Al-ʿasriyah, 1986).
7. Al-Jāḥiẓ, ʿamr b. Baḥr. ***Al-Ḥayawān*** (in Arabic), ed. Abdul Salām Hārūn, (Egypt: Matbaʿat Mustafa Al-Babī Al-Ḥalabī, 1969), 3rd edition.
8. Al-Jurjānī. ***Asrār Al-Balāghah*** (in Arabic), ed. Mohammad Rashīd Rida & Sheikh Ussāmah Salahuddīn, (Beirut: Dār Iḥyaa Al-ʿulūm, 1992).
9. Al-Jurjānī. ***Dalāil Al-Iʿjāz*** (in Arabic), (Beirut: Dār Al-Maʿrifah, n.d.).
10. Al-Midani, Abdul Rahman Ḥabannakah. ***Al-Balāghah Al-ʿarabiyah Ususuhah, wa ʿulūmuhah, wa Funūnuha*** (in Arabic), (Damascus: Dār Al-Qalam, Beirut: Addār Ashamiyah, 1996).

11. Al-Qazwīni. ***Al-Idāḥ*** (in Arabic), ed. Abdul Munʿim Khafāji (Beirut: Dār Al-Jīl, 1993), 3rd edition.
12. Al-Qurtubi. ***Al-Jāmiʿ Li Ahkām Al-Qurān*** (in Arabic), (Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʿilmiah, 1993).
13. Arrāzī. ***Attafsīr Al-Kabīr*** (in Arabic), (Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʿilmiah, 1978).
14. Arrummānī, Ali b. ʿissa. ***Annukat Fi Iʿjāz Al-Qurān*** (in Arabic), ed. Mohammad Khalafallah & Mohammad Zaghlul Salām, (Egypt: Dār Al-Maʿarif, n.d.).
15. ʿasfūr, Jābir. ***Assurah Al-Faniyah Fi Atturāth Annaqdi Wal Balāghi*** (in Arabic), (Cairo: Dār Misr Lil Tibāʿah, 1958).
16. Ashawkanī. ***Fatḥ Al-Qadīr*** (in Arabic), (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1994).
17. Ashayib, Ahmad. ***Usūl Annaqd Al-Adabī*** (in Arabic), (Cairo: Maktabat Annahdah Al-Masriyah, 1994), 10th edition.
18. Assaghīr, Mohammad Ḥussein Ali. Ass***ūrah Al-Adabiyah Fi Ashiʿr Al-Umawi***, (in Arabic), (n.p., n.d.).
19. Assakkāki. ***Muftāḥ Al-Ulūm*** (in Arabic), (Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʿilmiah, 1983), 2nd edition.
20. Assayyid, Shafiʿ. ***Attaʿbīr Al-Bayānī Ruyah Balāghiah Naqdiyah*** (in Arabic), (Cairo: Maktabat Ashabāb, 1977).
21. Attahānawī. ***Kashāf Istilaḥāt Al-Funūn*** (in Arabic), (Beirut: Maktabat Khayyāt, n.d.).
22. ʿayyash, Shukri Mohammad. ***Madkhal Ila ʿilm Al-Uslūb*** (in Arabic), (Riyadh: Dār Al-Ulūm, 1982).
23. Azzamakhsharī, Mahmoud b. Umar. ***Al-Kashāf*** (in Arabic), (Beirut: Dār Al-Jīl, 1987), 3rd edition.
24. Azzarkashī. ***Al-Burhān Fi ʿulūm Al-Qurān*** (in Arabic), ed. Mohammad Abu Al-Fadl Ibrāhīm, (Beirut: Dār Al-Jīl, 1988).

25. Badawi, Ahmad Mohammad. ***Min Balāghat Al-Qurān*** (in Arabic), (Cairo: Maktabat Annahdah, 1950).

26. ʿeid, Mohammad. ***Fi Allughah wa Dirāsatihah*** (in Arabic), (Egypt: ʿalam Al-Kutub, 1974).

27. Ghorayyib, Rose. ***Tamhīd Fi Annaqd Al-Hadīth*** (in Arabic), (Beirut: Dār Al-Makshūf, 1971).

28. Ḥamād b. Mohammad b. Ibrāhīm. ***Bayān Iʿjāz Al-Qurān Al-Khatābī*** (in Arabic). Among three letters in: Al-Baqllānī, Abū Bakr b. Al-Tayyib. ***Iʿjāz Al-Qurān***, ed. Ahmad Saqr, (Egypt: Dār Al-Maʿarif, 1954).

29. Ibn Al-Munīr. ***Ḥāshiat Ibn Al- Munīr ʿala Al-Kashāf lil Zamakhsharī***, (in Arabic), (Beirut: Dār Al-Kitāb Al-Lubnānī, 1987).

30. Ibn Al-Muthanna, Maʿmar. ***Majāz Al-Qurān***, (in Arabic), ed. Mohammad Fuād Sizkīn, (Egypt: Maktabat Al-Khānjī, 1969).

31. Ibn Arrūmi. ***Addiwān***, (in Arabic), ed. Ahmad Hassan Basaj, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʿilmiah, 2002).

32. Ibn Ḥamza, YaḤya. ***Aṭirāz*** (in Arabic), ed. Mohammad Abdul Salām Shāhīn. (Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʿilmiah, 1995).

33. Ibn Manẓūr. ***Lisān Al-ʿarab*** (in Arabic), (Beirut: Dār Ṣādir, a photocopy of Bulāq edition, n.d.).

34. Naṣef, Mustafa. ***Assurah Al-Adabiyah*** (in Arabic), (Cairo: Dār Misr Lil Ṭibāʿah, 1958).

35. Qutub, Sayyid. ***Attaswīr Al-Fanni Fi Al-Qurān Al-Karīm*** (in Arabic), (n.d.) photocopy.